

## بسم الله الرحمن الرحيم

قولهم المراد بالجمعي المصدرى في الحاشية النسبية المعنى المصدرى من مقولة الفعل أو الانفعال فهو  
 امر غير قار بالذات والماضي أصل بالمصدرى المبنية القارة المترتبة عليه بالجمعي بالمعنى المصدرى ليس غير بنحو  
 والماضي بالمصدرى استبايش وليس المراد منه الازد الذي يترتب على المعنى المصدرى كالمعنى على الشرب  
 انتهى أنت خبر ما فيه من بخل بوجهين أما أولهما فبأنه ان اريد من المعنى المصدرى حقيقة فغاية ان  
 حقيقة اعتبارية والاعتبارات ليست داخلية عندهم تحت مقولة من المقولات فكيف يكون  
 المعنى المصدرى ح من مقولة الفعل والانفعال وان اريد منه منشأ فغاية ان مقولة الفعل عبارة  
 عن التأثير التجردى ومقولة الانفعال عن التناثر التجردى فاما ان يكون مددوما لا في الزمان ان  
 الآن فلو كان منشأ المعنى المصدرى منهما يلزم ان لا يمكن مددوما لا في الزمان مع ان كثيرا ما يكون  
 مددوما وفيما اى في الآن ويمكن الجواب عنه باختلاف الاستقنين بعد القول بان مراد الجمعي النسبية  
 القائمة المعنى المصدرى من مقولة الفعل والانفعال المقنينة المهمة التلازمة للجزئية فيكون المراد  
 المعنى المصدرى بجنس الكلمة اما على التسق الاول فبان مرادهم من عدم دخول الاعتبارات تحت  
 المقولة عدم دخولها باعتبارى محض بان يكون مركبا من اسور متعنا هيته تحتها ولا تسك من سبع  
 المعانى المصدرية ليس اعتباريا بهذا المعنى فاما استنتاجه في دخول بعض المعانى المصدرية التى ليست

اعتبارية بهذا المعنى تحت قبول من المقولات كالفعل والافعال أما على الشق الثاني فنظمه لانه من بين  
 ان بعض مناشئ المصادر وهل تحت الفعل والافعال وأما ثانيا فلان الحمل بالمصدر لا يلزم  
 ان يكون امرا ثانيا قار الذات الا ترى ان الحركة القطعية التي هي حاصلية التحرك غير ثابتة لذا  
 قوله فيها وليس المراد منه الاثر آه اذا اثير يكون مغاير الذي اثيره انا ومصادقا بخلاف الحمل  
 فانه يكون متحد مع ذي الحمل وتحاواك لا تغاير بينهما الا بالاعتبار فان صحة الاضافة الى الفعل  
 والمفعول في المصدر العلوم والمجهول معتبرة دون الحملين قوله هو بالعجز عن الفارسية  
 يستأش في الحقيقة تفسير للحمل بالمصدر للعلوم والاكتفاء به لكونه أصلا وعلكت تنظن مما ذكرنا ان  
 ستة معان حتى قوله فيها والاكتفاء به لكونه أصلا لان الفرع يستنبط من الأصل قوله فيها وعلكت تنظن  
 مما ذكرنا ان المصدر ستة معان بآية اذا حدثت الفاعل فعلا فيحصل منه الفاعل لا بد من الفعل فانه القبول وكل متعلق  
 عن ثلث احتمالات لان الاول لا يخفى اما ان يعتبر معان فائدة الى الفاعل فتسمى بالمصدر المبنى للفاعل  
 ويعبر عنه بصيغة اسم الفاعل مع انضمام اليا والمصدرية به كالحادية او لا فاما ان يعتبر موصلا صلاصة  
 الى الفاعل فتسمى بالمصدر للعلوم او لا تسمى بالحاصل بالمصدر للعلوم وقد تفسر بالبنية الحاصلة بعد قيام  
 المصدر بالفاعل المالك واحد الثاني لا يخفى اما ان يعتبر معان فائدة الى المفعول فتسمى بالمصدر المبنى للمفعول  
 ويعبر عنه بصيغة اسم المفعول مع انضمام اليا والمصدرية به كالمحموية او لا فاما ان يعتبر موصلا صلاصة  
 للاضافة الى المفعول فتسمى بالمصدر المجهول او لا تسمى بالحاصل بالمصدر المجهول وقد تفسر بالبنية الحاصلة  
 بعد وقوع المعنى المسمى على المفعول المالك واحد اذا عرفت هذا فاعلم ان انشاء احتمال آخر في المصدر  
 وهو ان يكون عبارة عن القدر المشترك بين المصدر للعلوم والمجهول كما ذكرنا من بابيه الفاضل على التيقن  
 في ما شئت على شرح الكافية بابا به نقل سليم لانه ليس في معنى المصدر احتمال آخر سوى الاحتمالات  
 الست المذكورة التي بنيناها في احصرتي يكون القدر المشترك عبارة عنه فيعبر عن معنى الحمد على تقدير  
 الاحتمال الاول في الفارسية يستودن زيد مثلاً وعلى الثاني يستودن وعلى الثالث يستأش  
 وعلى الرابع يستوده شذن عمرو مثلاً وعلى الخامس يستوده شذن وعلى السادس يستوده شذن ثم اعلم

انه قد مر في القسمين ان معنى المصدر المجهول ليس معنى ما به المصدر للعلوم فان المصدر  
 مصدرة حقيقة قائمة بالجماد والنسبة بالوقوع الى الفعل نحو ودية عمر وشلا ليس الا ما مر به في القسمين  
 على هذا المذهب المصدر خمسة معان وقيل ان اصل المصدر المجهول ليس معنى ما به من اجزاء  
 بالمصدر للعلوم لان اصل المعلوم النسبتان فمن حيث انه له نسبة الى الفاعل يسمى بالفاعل بالمصدر  
 المعلوم ومن حيث ان النسبة الى الفعل يسمى بالاصل بالمصدر المجهول على هذا المذهب يسمى بالفاعل بالمصدر  
 خمسة معان قوله هو المصدر البنني للفاعل معطوف على قوله المعنى المصدرى بتقدير المضافات  
 الى معنى المصدر البنني للفاعل فلا يراد به الا يتبع عطف قوله هذا على ما سبق لا على قوله المصدرى  
 ان يكون المصدر مصدرة للشيء وهو كما ترى ولا على قوله المعنى لانه لو جيب ارادة المصدر من  
 وهو ايضا كما ترى قال في ثمانية في ثمانية اللام على هذا التقدير للمصدر والاشارة الى الجمادية كالحال  
 وهي جمادية احد تعالى لذاته وعلى كل تقدير الحمد مثبته على الاشياء والاعمال والاول وفق بالحدث  
 انتهى قوله في ثمانية اللام على هذا التقدير آراء حاصلة ان اللام في الحمد على تقدير كونه مصدريا  
 للفاعل للمصدر الحمد الخارج الذي هو عبارة عن رادة فروعين مما صدق عليه دخول اللام  
 سواء كان واحدا او اثنين او جماعة فيكون اشارة الى ما هو احد لنفسه ون الجنس والاختلاف  
 الذين اولها عبارة عن رادة نفس حقيقة داخل عليه اللام من غير نظر الى صدقت عليه في الفروع  
 وثانيها عبارة عن رادة كل فرد فردا صدق عليه دخول اللام لان المتبادر من الجمادية مثله  
 ان يكون الحمد قائما به تعالى لانها بمنية للفاعل فيه يكون الفعل قائما بالفاعل ومن البين ان قيام  
 الحمد تعالى انها هو في الحمد الذي هو احد تعالى لنفسه دون حذيره فان فيه الوقوع فالتقدير ان  
 المصدر المعلوم ايضا يقتضي القيام فيكون ان يكون اللام فيه ايضا للمصدر الخارجى فقلت هب لك  
 في المنة لكن المتبادر منه بحسب المعروف الوقوع لا القيام والوقوع لا يوجب المصدرية قيل في التخصيص  
 انه لو لم يكن اللام في الحمد على تقدير كونه مصدرا مبنيا للفاعل للمصدر الخارجى بل الجنس والاختلاف  
 ان يكون من الجمادية او غير ما له تعالى مع انه ليس كذلك من جماداتها مادية زيد عمرو وشلا وظم

انه قد ذهب لبعض المتأخرين الى ان معنى المصدر المجهول ليس معنى ما يراه المصدر للعلوم فان المجهول  
 منتهى حقيقته قائمة بالحداد والنسبة بالوقوع الى المفعول فهو موصوف بموضوعه لا بالحدادية فيه فيكون  
 على هذا المذهب المصدر خمسة معانٍ وقيل ان اصل المصدر المجهول ليس معنى ما يراه المجهول بل  
 بالمصدر للعلوم لان اصل المعلوم له شيان فمن حيث انه له نسبة الى المفعول يسمى بالاصل بالمصدر  
 المعلوم ومن حيث ان له نسبة الى المفعول يسمى بالاصل بالمصدر المجهول على هذا المذهب ايضا يكون المصدر  
 خمسة معانٍ قول المراء والمصدر البني للمفاعل مطبوع على قوله المعنى السدس في تقديره للمساواة  
 اي معنى المصدر البني للمفاعل فالمراد انه لا يصح عطف قوله هذا على ما سبق لانه لا يوافق قوله المصدر  
 ان يكون المصدر منتهى للغة وهم كما ترى ولا على قوله المعنى لانه يوجب ايراد المصدر من مصدر  
 وهو ايضا كما ترى قال في محاشية الحاشية اللام على هذا التقدير للمصدر وانما اشار الى الاحادية كالمصدر  
 وهي طائفة المصدر تعالى لانه على كل تقدير المحدث بمنزلة الانشاء والاختيار والاول وفق الحديث  
 انتهى قوله فيما اللام على ان التقدير آراء ما صلا ان اللام في الخبر على تقدير كونه مصدرا  
 للمفاعل للمصدر اي المصدر الخارج الذي هو عبارة عن رادة فرد معين ما صدق عليه دخول اللام  
 سواء كان واحدا او اثنين ما جماعه فيكون اشارة الى ما مر من التقدير من الجنس والاشارة  
 الغزيرين او لما عبارة عن رادة نفس حقيقة ما دخل عليه اللام من غير نظر الى مصدره فلهذا لا يفرق  
 وتمايزه اعباءه عن رادة كل فرد وقد صدق عليه دخول اللام لان التقدير من الجمادات  
 ان يكون المحدث قائما به تعالى لا تمايزه منتهى ما دخل عليه يكون العمل قائما بالفاعل من البين ان قائما  
 المصدر تعالى انما هو في المحدث الذي هو المصدر تعالى لنفسه دون حده واوله فان فيه الفرع والاقبال ان  
 المصدر المعلوم ايضا يقتضي القيام بنفسه ان يكون اللام فيه ايضا للمصدر الخارج فلهذا ذهب  
 في المتن لكل التقدير من حيث الوقوع لا القيام والوقوف لا يوجب المصدر في الوقوع  
 ان يكون المحدث في المحدث على تقدير كونه مصدرا عينيا لفاعل المصدر الخارج بل الجنس كذا خرافا بلزم  
 ان يكون بنسب الحادية او سبعة الى تعالى مع انه ليس كذلك بل بعبارة حادية زيد موصولا ولم ايضا

قوله  
 قوله  
 قوله  
 قوله



القدر ونه غرضه فليست لان العلم لا يكون من جهة شئ من الكمال بل هو يرجع الى خالقها فيكون  
اجمعت المحامد راجعا اليه سبحانه مع ان هذا الوجه يجري في غير النفس المعنوية للتفاعل ايضا فلا وجه  
للتخصيص ينبغي ان يعلم انه لا يناسب ان يقع ان اللام في المحرر لعمد الذي هو الذي هو عبارة  
عن ارادة فرد غير معين مما صدق عليه دخول اللام لانه يوم شئت فرد من المحرر له تعالى وكون  
رواخر منه مع ان جميع افراد المحرر ثابت له سبحانه قوله فيما يدل على كل تقديره حاصله ان المحرر  
على كل تقدير من التقادير الست المذكورة يحتمل الانشاء وهو وافق بالحديث وهو قوله صلى الله  
عليه وسلم ولا احصى ثناء عليك كما اثنيت اثنى على نفسك وجه الادعية ظاهرة لان معنى الحديث  
وان اذيت وانشاءات الانشاء الذوات على تشارك كنى لا يستطيع ان يثنى عليك مثل التناثر  
في شئيت به على نفسك ولا احصى به فهذا يدل صريحا على ان المحرر الصادر من النبي صلى الله عليه  
عليه وسلم هو على طريق الانشاء وكون الاخبار وفي بعض نسخ المتن تقديم لفظ الاخبار على الانشاء  
ان هذا يقال ان حاصل معنى الحديث اثنى وان اثنيت على نفسك بالاجمال كاي من الشئ والذ  
تدبر على نفسك كمن لا احصى به على سبيل التفصيل فظهر ان هذا يدل على ان المحرر الصادر من النبي  
عليه وسلم في جنبه تعالى وقد من له ما على طريق الاخبار وكون الانشاء قوله له كان معنى الاخير  
بينه معنى الاولين لكن من حيث اضافتهما اعلم ان لهذا القول تقارير اولها ان معنى الاخير  
مدبرين البتة من المفاعل المفعول عين الاولين المذكورين صريحا اي المعنى المصدرى والمحل  
رجال كونها اضافتين الى المفاعل والمفعول وهما كالحال في المفعول لان ما كل حادثة يشتملها  
واحدة مصدر معلوما او حاصله له وآل الحادثة والمحمودية واحدة لا يقال انه كيف يمكن ان  
المصدر المعلوم الذي هو من مفعول الكيفية والمصدر المعنوي للمفاعل المفعول للذين ولما  
في الفعل وثانيهما من مفعول الانفعال واحدا والآخر من سائر المفعولات لا يقال ان  
المصدر المعلوم بدون الاضافة وان كان من مفعول الكيفية لكنه مع استتار الاضافة  
ان المفعول يكون من مفعول الفعل والانفعال فاعلم ثانيا ان معنى المصدر المعنوي للمفاعل

ليروا عليه ان هذا قول لا اشتقاق من الجاهل انما قال ان المحمود مشتق في العرف من الحمد نبي الجملة الثانية  
يستعمل فيما يتعلق بالجملة الثانية فاذا الفرق بين اشتقاقية المحمود والمقول ظاهر في القول لا في المشتق  
بالمعنى الاول والمحمود العرفي من الحمد بالمعنى الثاني ثم ان المتبادر من الوصف بالجميل بقولك ذلك  
ان اخلق القول بالجميل ليس هو الا اللفاظ الثانية فالقول بعدم تعلق التام في خاص اللفاظ  
الدارية على التشابه مما لا وجه له وما يجب من الالزام من ان مرادهم من قولهم ان صدق المبدأ على  
يستلزم صدق المشتق على ما يصدق عليه المشتق الاخر ان تصادق السبديتين يستلزم تصادق  
كل من مشتقين على شيء على منج صدق المشتق الآخر عليه والمحمود يصدق على الشيء باعتبار  
يقال له الحمد ملك يصدق عليه القول بمعنى قولنا المحمود يقول الشيء الذي يقوله الحمد بان غير  
مفادته بقوله القول الذي هو عين الحمد الدال على انما الصفات فيرجع عند السائل الى اعتبار السق  
الثاني المذكور في اجواب سابق وما قيل في كل الالزام من ان معنى قولنا الحمد قول خاص المحمود  
بالجميل مشتقة القول عليه الجميل وهو يصدق على المحمود البتة وليس مشتقة القول المطلق ايلزم  
من حمله على المحمود الملح فاللازم ليس به باطل وباطل ليس بالزم فيه ما افاده الى انشاء ملكا  
يواد احد تعالى والاسلام من ان صدق التقيد الخاص على شيء يستلزم صدق المطلق عليه بان  
يستلزم صدق القول عليه بالجميل على المحمود صدق المطلق اى القول على المحمود فالاشكال بحال  
قوله قلت صدق مبدأ على مبدأ آه في الحقيقة المنية المحل انه ان اريد بقوله الحمد قول خاص  
الاتحاد بحسب المفهوم فلهذا المقدرة ممنوعة وان اريد بالاتحاد بحسب الصدق فالمقدرة الثانية  
ممنوعة لكن اجري الكلام في اجواب على الشق الثاني لان الشق الاول بعيد كل اجبا انتهى قوله  
فيها فلهذا المقدرة اى الحمد قول خاص ممنوعة له من البين ان ليس بين الحمد والقول اى من جملة  
بحسب المفهوم لا يتحقق عليك انه على هذا يكون قول المشتق ان الشق الاول بعيد كل البعد في غير  
ممنوعة لان مثل هذا الكلام لا يتصل فيما اذا كان ممكنا لكن يكون بعيدا عند العقل وليس كذلك ما  
الاتحاد بين الحمد والقول انما من حسب المفهوم عن الوجود فضلا عن عقل قوله فيها فالمقدرة الثانية

من  
الجملة الثانية  
فإن

هذا  
مما  
كان  
المتبادر  
من  
الوصف

لزوم كون المقبول هو المحمود فحصل الجانبان صدق السبب على السبب استلزام صدق المشتق  
 على السبب صدق عليه المشتق الآخر لو كان بين السببين تماثل وتوافق في المقوم كما لو جودوا وعصبل  
 وهو بين الحمد والقول المنتصف فكيف يستلزم صدق القبول على المحمود صدق القول على المحمود وانه  
 لا يترن ذكر بتشيط القلوب لثبات ثقتين الاول ما اوردوه جدي وهما اذا استاذى كمال المسئلة ولذا  
 قدس سره بقوله اعلم ان القول بعينين الاول المعنى الصدري وهو ما يرادف التسلف والحق والصدق  
 بمعنى القول ونفس المفرد والجملة كالخلاق قد يطلق بمعنى المصدر وقد يطلق بمعنى الخلاق كك  
 الحمد قد يطلق بالمعنى الصدري اى الحكم بالجملة الثنائية وقد يطلق على نفس تلك الجملة فان اريد  
 بها المعنى الثانى او باوجهها الثانى وبالآخر الاول فليس بمصدرين قابلين لان يكون احدهما او  
 كليهما مشتقا منه ومبدأ مع ان التصاق ايضا ممنوع على الثانى فليس بها وهذا لا يرد على الذين  
 التقديرين وان اريد بها معناهما المصدرى فتقول بمتع الترادف صحيح فى الجواب لكن ثنائى ان  
 ويقول ان العموم والتخصيص مطلقا بين السببين لازم فليزعم فى شتيقها ضرورة بقاؤه مفهوم  
 السببين بعدنى المشتقين مع زيادة مفهوم الصيغة ولا يخاف فى ان زيادة مفهوم المشتق لا يابى تقبلا  
 لاقتوائيه بينهما مفهوم السببين يوجب التصادق للمعوم المطلق بينهما كما مر كيف ولما ثبت ان  
 السببين محيل على الآخر للمعوم المطلق فالوصوف بالانحصار بوصف بالاعم وذلك مفهوم مشتق  
 كالتعلق بالانحصار ببل اعم فلا شك لانه لازم فلا بد من تقرير آخر للجواب انتهى والثانى انه لا بد  
 فى ان حل القول على الحمد حل المواطاة وقد صرح المحقق فى مواضع كثيرة ان حل المصدر بالمواطاة  
 على شئى انما يكون بالنسبة الى افرادة مصحية فيكون الحمد جهة القول يلزم منه ان يكون القول  
 جزءا للحمد اذ احصته عبارة عن الكلى مع التقيد فلا بد ان يكون الكلى جزءا لها البته فعلى هذا كل  
 يتعلق بالحمد الذى هو كلى يتعلق بالقول الذى هو جزء للحمد وما يتعلق به الحمد هو المحمود وما يتعلق به  
 القول هو المقول فيكون المقول هو المحمود والجواب ان تعلق الانحصار والكلى بشئ لا يلزم  
 تعلق الاعم او الجزء بكيفية المعوم والجزئية لا يوجب ان الاشتناع انما لا اعم والجزء عن الاخص

والكل في الوجود لا اتحاد بالاعم والخروج من الكل في جميع الاحكام فيمحو زمان يكون منشأ قلق كل  
او ان الشخص بشي شخصيتهما هي بل الم يوجد في الاعم والخروج كيهما صحيح تعلقهما بما يتجان بهما الشخص والكل وقد  
يجاب عن البحث الثاني بان ههنا المذكور في حمل المصدر بالمواطة انما يكون باستدلال في قوله  
مختصة بالوجود وما يرافقه في سائر المصادر والثالث انما صرح المحقق في حاشية المتلذذ على شرح القوم  
ان عروض الشيء يستلزم عروضه المشتق منه وعروض مبدأ اشتقاق الاستلزام حل مشتق عليه يلزم  
منه بالمقدرة الاولى ان يكون القول الذي هو عارض للمحمود الذي هو مشتق من المحمود هو المحمود  
يستلزم ان كل القول الذي هو مشتق من القول على المحمود بالمقدرة الثانية فيكون القول هو المحمود والمحمود  
منه لان الذي صرح به المحقق من ان عروض الشيء للشيء يستلزم عروضه المشتق منه انما هو مجرد وعرضي  
غير برهان مع انه يقتضئ بالسرقة فانها حادثة للتحرك مع انما ليست بحادثة للتحرك لان البحث جدي  
على راي المحقق بان مراد المحقق بهذا المصريح يستلزم عروض الشيء للشيء عروضه فمقتضى المشتق منه وهو  
فما يلزم من التقديرين المذكورين صدق القول على مفهوم المحمود ولا استحالة في ذاتها استحالة في  
حدده على مصداق المحمود وهو لا يلزم من التقديرين وبالجملة واللازم ليس جليل ولا جليل غير لازم قوله  
كما ان صدق المشتق على المشتق لا يستلزم صدق المبدأ على المبدأ والاشترى ان يقيم انصافا كما كان في  
ان يقيم الضحك كما به قوله ثم المحمود به ما يحمد به من اسناد وصف حسن او علم انه لما كان المحمود به في  
اللفظ عبارة عما يحمد به المحمود ولم ان هذا لا يكون الا بوصف حسن يستند الى المحمود اتفق القوم المحقق  
على انه عبارة عن وصف حسن يستند الى المحمود والمحمود عليه عبارة عما يحمد عليه المحمود اي ما يترتب عليه الحمل  
القوم على ان المراد من الباعث على الحمد لان الحمد انما يترتب عليه فغرضه هو الباعث على الحمد وليس على  
عنه الى انه عبارة عن وصف حسن يقيف المحمود في الواقع سواء كان حقيقة او ادعاء مع قطع النظر عن  
اساننا اياه الى المحمود لان المتبادر من لفظه على الواقعة في قوله ما يترتب عليه الحمد المتعلق القريب من لفظ  
الترتيب المذكور والترتيب القريب لا يرب في ان المتعلق والترتيب عليه القريب المحمود انما هو  
الذي يقيف به المحمود ويحيى عنه لا الباعث وهذا حاصل ما قال المحقق في حاشية النهاية وتفصيل

الثالث وهو الذي سبب لنا الشك الذي سببناه للحشي من كون المحمود عليه نقطا اختيارا لا له او ثبتت  
الذات من المحمود عليه وتلك منكرنا لا نفترق بينهما بان يكون احدهما نقطا اختيارا واولا لا نفترق  
فيما اذا كان كون المراد واقع بمحمود اعلم في الكلام حاصله انه لو اريد من المحمود عليه في الذهب ثالث  
ما يكون له محمودة عليه في الكلام هو ان يكون الوصف الحسن للمحمود في الكلام منقول كونه على اوله فمستحيل  
وتجوز ما لا يميل للذهب مثل الثالث او لطله انما كان من جهة اتحاد المحمود عليه مع المحمود هو انما يتحقق اذا  
كان عبارة عن محمودة وصف حسن تصريف المحمود لا اذا كان عبارة عن وصف حسن يكون منقول لا كونه  
على نحو ما اورد من السبعين ان لا دخل في الاتحاد وكون المحمود عليه فعل كونه على نحو ما يفهم ان يكون المحمود  
عليه نقطا اختيارا دون المحمود وبوجه ما قدما قبل في توجيه قول الحشي من ان المحمود عليه كونه  
قد يكون غير ما يمكن عند المحمود به كقولهم حدث ابنه على الخاتمة ولا الخاتمة فالمحمود به في هذا القول هو ما يجر  
الى السبعين والحق منه هو انما كان بالمحمود به المحمود عليه هو الامام وهو غير ما بالذات من  
افعال الاختيارية فلا يخفى باق على التوقد المستيقظ قوله فيها وان في المحمود عليه انه علم انه قد  
المحمود عليه واقع الجواب انما كان باعتبار اوله وفي التفسير من التفسير الذي اختار الحشي من كون  
الذي تصريف المحمود فلا يرد انه ما للوجه في ترك الحشي هذا التفسير من التفسيرين الاخيرين ووجه عينه  
مكرر فان واقع الجواب ان لا يخلو الامان يكون هو الباعث كان اعطى به عمرو وداود محمد عمرو ونحوه  
مستطاع دراهم او غيرهما انا محمد عمرو في هذه السورة بانه شجاع وعلى كل من التقديرين يكون يلتصق الجواب  
بازاء الوصف بيسل الذي ذكره الحاشي وتصريف المحمود فاعل قوله فيما يمكن ان يكون ان  
الباعث على المحم الذي هو محمودة عليه عند القوم قد يكون غير المحمود به فيجوز ان يكون اختيارا دون الجواب  
به وكذا العكس قوله فيها لكن ياتي من اي من تفسير المحمود عليه الباعث على المحمود ووجه الامور قد عرفت  
وانه ان الباعث على المحم لا حله المحم فحق ان يميز عند المحمود لا المحمود عليه فمفسر الباعث  
على المحم بعيد عن عنوانه قوله فلا فرق بينهما في الحقيقة لا بحسب الحكاية والحكمي عنه ما صلا ان لا فرق  
المحمود به والمحمود عليه بحسب الحقيقة والذات املا اذ كل منهما عبارة عن الوصف الحسن كما عرفت

فما يصلح لاصحابه يصلح للآخر وانما الفرق بينهما بحسب اعتبار فان المحمود مرتبة الحكاية والمحمود عليه مرتبة  
الحكمى عنه اذ استناد الوصف الحسن الى المحمود الذى هو معتبر في المحمود وفي النفاظ انما يمكن اذا كان هذا  
الوصف حاكيا عن نكت الوصف الذى يتصف به المحمود في نفس الامر مع غزل النظر عن سائر اياته  
التي فيكون الوصف اذا اعتبر كونه محمودا وعليه يكون محكما عنه واذا اعتبر كونه محمدا به يكون حكاية مضملة  
في ان يكون الشيء حاكيا عن نفسه اذا اعتبر مرتبة بتمامه ولما رده اشكالان اولهما ان حكم المحمود بالفرق  
بين المحمود عليه والمحمود به بالحكاية المحكى عنه مطلقا غير صحيح لانه من البين ان قولنا الحمد لليلة اذا كان  
النشأين الحكاية والحكى عنه فيكونا بينهما ان قول المحشى ههنا يصح بان الفرق بين الحكاية والحكى عنه  
بحسب الاعتبار دون الذات مع انهم ضم المحشى مصدران في مواضع عديدة بالتأخير الذي لا يتبعها  
ان النسبة معتبرة في الحكاية لانها عبارة عن مفهوم القضية وهي كرتة من الطرفين في النسبة ودون  
الحكمى عنه اذ هو عبارة عن مصدر في القضية التي لا اعتبار في النسبة قط وهذا المحشى في النشأين  
بقوله في الشمل الاخبار والاشارة لان الاوصاف بعد الحكم اخبار كما ان الاخبار قبل الحكم حاكية  
اسمى حاصلا ان الفرق بين المحمود عليه وبالحكاية والحكى عنه في قولنا الحمد مستحق على كل تقدير  
سواء كان جملة النشأين او غيرته لان الاوصاف بعينها التي يتصف بها المحمود بقوله اخبار واستند  
باعتبار الحكم واستناد الى المحمود به فتصير في هذه المرتبة التي هي مرتبة الحكاية والحكم مضمومة لها كما ان  
الاخبار قبل اعتبار الحكم اي استناد الى المحمود واصاف فتصير في هذه المرتبة التي هي مرتبة الحكاية  
عنها مضمومة عليها وبالجملة ان ليس الرواية بالحكاية والحكى عنه ما يكون في القضية يعني بحسب  
اعتبار النسبة بل المراد بها ما يكونان باعتبار نفس الاوصاف مع قطع النظر عن اعتبار النسبة  
فان رفع الاشكال الاول باذماره قد تم بقوله ان في الانشأين الحكاية والحكى عنه ان اردتم بها  
ما يكونان في القضية فسلم لكنه ليس مرادنا وان اردتم ما يكونان في الاوصاف فعدم تحققها في  
النشأين ممنوع اذ لو اعتبر في الوصف استناد الى الموصوف يكون مرتبة الحكاية واذا اعتبر في  
الموصوف ما يكون مرتبة الحكمى عنه وتقرير رفع الاشكال الثاني علم فان مرادهم بالحكاية والحكى عنه

هذا هو المقصود  
من قوله  
الحكمى عنه

حيث ما خرجوا بالتغاير الذاتي بينهما ما يكون في التقضايا واما المحسنة من تغييرية بالتغاير الاعم  
 ما يكون بحسب الارضاد فحصل التوفيق بين التفسيرين قوله الثالث ان الفرق اذ حاصله لا  
 فرق بين المحموم عليه وبالحسب الحكاية والحكي عنه دون الذات في وقت من الاوقات لوقت اذ  
 احدهما اختياريا ودون الآخر فيكون من حيث اختيارية الذات وهذا على تقدير ان يتم ان استثنائهما  
 استثناء متصل من قوله فلا فرق بينهما ويجوز ان يكون من قوله فما يصلح لاحدهما والمالك حسب  
 واما على تقدير القول بان هذا الاستثناء استثناء منقطع من قوله فلا فرق بينهما اذ يكون حاصله  
 ان الفرق بين المحموم عليه وبالحسب الحكاية والحكي عنه الا ان الفرق بينهما بان في المحموم عليه  
 بالباست على المحرم لا يلزم ان يكون الفرق بينهما بحسب الحكاية والحكي عنه اذ يجوز على ان يكون  
 بينهما بوجه آخر بان يكون احدهما اختياريا ودون الآخر ويجوز ان يكون استثناء من قوله فما يصلح  
 للاحدهما بالمرجع واحد كما لا يخفى على المتأمل ولما لم يكن كل من التوجيهين كاستثناء فالياسا من كل  
 اشار الى المحسنة بل ينظر كما يستعمل للضعف بينهما على ان التوجيهين ضعيفان لانا لا نلزم  
 بين المحموم عليه وحقا بحسب الذات فكيف يمكن اذ اختيارية احدهما ودون الآخر واما الثاني  
 فلان تغيير المحموم عليه بالباست على المحسنة فاسد عند المحسنة فكيف يتبين عليه عدم لزوم الفرق بينهما  
 بحسب الحكاية والحكي عنه لفساد البيني عليه بل يترجم فساد البيني عليه فيل معنى كلام المحسنة في ان  
 بين المحموم عليه بحسب الذات بل بحسب اعتبار الحكاية والحكي الا اذا افاد احدهما اي المحموم  
 عليه الكلام على اختيارية ودون الآخر فيكون التغاير من حيث الذات اذ المحموم عليه على هذا التقدير  
 متوحد مع المحموم به فتأمل قال الشايع على جهة التعظيم او فسر المحسنة لغيره اي على وجه تعظيم الظاهر  
 والباطني يعني يكون علمه الحمد التعظيم الظاهري والباطني فاما مناه في قوله الشايع اضافته  
 وانما فسرته بالوجه لانه فرضت بالظهور واسم فسرته كما فسرنا فضل الزكي بما ان يفضله  
 في الحمد اذ يصدق عليها انما وصفها بحسب على طريق التعظيم الظاهري والباطني وعلى طرزها  
 بالدليل على ارادة التعظيم الظاهري والباطني من قول الشايع ان التعظيم يحصل فلتان التعظيم

مع  
 هذا  
 هو  
 في  
 غير

لما كانا متروكين فخطف احدهما على الآخر يدل على مادة الفرد الكامل من التعظيم وهو ان يكون  
 فيه ظاهرا وباطنا والاسن ان يقال ان جعل الكلام على كذا من كان اولى من التاكيد عندهم  
 لا بد ان يراد من الاول الظاهري لانه المتبادر من الاول من لثاني الباطني لانه الثاني آخرها  
 قدم الشلفظ التعظيم على التبجيل لم يكتسب رعاية للسمع قوله فيخرج السخرية لانه وان تحقق فيها  
 التعظيم الظاهري كانت لما لم يتحقق فيها التعظيم الباطني الذي هو جزء لعله من البين ان  
 تعدد كسرتين من الانزاع وسخرية مجردة لا كسرا ولا التعظيم الباطني تخرج من الحمد لان تقار  
 جزء العلة يستلزم اعتقاد العلة واعتقاد ما يستلزم اعتقاد العلول قوله ولا يخرج مدح المستحوا  
 المراد به ما يمدح مسامحة والاخراج للمدح من الحمد ضروري عند الشارع كيف والمدح عند  
 غير الحمد قوله لتحقيق التعظيم الظاهري والباطني لان الشعور انما يخرج من المحبوب مثلا من جهة  
 اعتقادهم التعليلين في حقه وان لم يتحقق اعتقادهم على حسب ظواهر معاني ما وصفوا به يار على ان  
 لقضايا الشعرية ليس فيها تقدير وقماد على حسب انهم من العالم بل تخيل صرف وتعبير  
 تحت وير عليه لان دخول القضايا الشعرية في الحمد يخالف بما قاله السيد قدس سره في محاشية  
 على شرح المطالع من انه اذا عرى عن مطابقة الاعتقاد للواقع او خالفه انما الجوارح كان سخرية  
 وانما هو لاحد الان مراده قدس سره انه اذا عرى عن مطابقة الاعتقاد بان محمود كان سخرية بكون  
 ان القضايا الشعرية ليس فيها تعرية من جهة المطابقة لان الشعور يعتقدون تعظيم المحبوب بل  
 انما الف نذهب اليه من انه لا بد ان يكون الموصوف بمجمل في الحمد اختياريا للمحمود من البين ان  
 ثلث الاوصاف التي يورد بها الشعراء في اشعارهم حسن اختياريا للمحمود بل قال الشاعر  
 اديا بمجمل فيه ان قوله تعالى عسى ان يحبك بك مقاما محمودا يقتضيه كون الحمد بمجمل غير ان  
 لان المقام لشعوره ولا ارادة حتى يصدر عنه الاتقال الاختيارية على انه يلزم ان لا يصح  
 في الحمد على شانه نعم لنفسه لانه الاختيارية قد في امدا الصفات عنه الان يقال ان  
 في الآية انكرية الممدوح مجازا واطلاق الحمد على شانه نعم لنفسه مجازا وقيل في وجه



من العادة ان المراد بالاختياري ما وقع من المختار في احواله وان لم يكن الصفات الماخوذة في العمل  
 مخصوصا بصادرة عنه باختياري قوله عن ايجيل او علم ان الشئ بعد اطلاق ايجيل في تعريفه  
 اقتداء بصاحب الكشف في غير موضع اتيها لما عليه المحققون من اختصاص ايجيل بالاختياري  
 ان المراد بايجيل المذكور في تعريفه ايجيل الاختياري وعليه بان ايجيل منقح للفعل لا للفعل  
 اختياري فاقبل في بيان دفع مايرد عليه من ان القياس المذكور لا يتبع الا ان ايجيل منقح للاختيار  
 وهو غير مطلوب اذا المطلوب ان ايجيل اختياري ان هذا القياس قياس السادات فيرجع  
 مع انضمام المقدمية الاجنبية وهي ان منقح الاختياري اختياري الى القياسين منتجا الى المطلوب  
 او كما القياس المذكور المنتج للنتيجة المذكورة وثانيهما ان ايجيل تلك النتيجة صغرى والمقدمة الثانية  
 المذكورة كبرى بان يقال ايجيل منقح الاختياري ومنقح الاختياري اختياري ينتج ان ايجيل  
 اختياري وهو المطلوب لما يتجه على الدفع المذكور فيجوز منها اننا لا نسلم صغرى القياس  
 الاول لم لا يجوز ان يكون ايجيل منقح لشيء وثمنا اننا نمنع كبرى القياس ان الفعل قد يكون منتظرا  
 كحركة الشئ وان اريد منها الجزئية فلا ينتج كاشتراط كون كبرى الشكل الاول كلياً وثمنا اننا نمنع  
 المقدمة الاجنبية ان اريد منها الكلية لانه من الممكن ان يكون منقح الاختياري غير اختياري لا لانتزاع  
 ان حسن الصلوة التي هي اختياريه غير اختياري مع كونها منقحة للاختياري وان اريد منها الجزئية  
 لم يتحقق شرط انتاج قياس السادة اذ من شرطها كون المقدمية الاجنبية كلية عدل عن العنصر  
 الى تعريف كلام الشئ بنظم آخر بحيث يندفع ما لا يراد بالذكر وهو ان المراد بايجيل الفعل ايجيل  
 والفعل قد يكون اختيارياً فينتج ان المراد بايجيل ما يكون اختياري انا الصغرى فلا بد لما كان ايجيل  
 منقح للفعل يكون المراد من ايجيل الفعل ايجيل الكبري فلان الفعل لا يطلق في العرف الا على الاختياري  
 وان كان بحسب اللغة لعمه وغير الاختياري ولذا لا يقوم في العرف لغيره دستيلز ان تدل لغير  
 دستي لرزد ما يشار اليه الى الصغرى لبقوله لانه منقح للفعل الى الكبري لبقوله وهو بالاختياري  
 قوله فانه لا يقع لصاحبه اختيار فيضاده ورشاقه القدره في بعض احوال الشئ المرشوق تيرانه فليس

المختار  
 الاختياري  
 جواز  
 جزئي

المختار  
 الاختياري  
 جواز  
 جزئي

لنصر خبر والمراد منه استواء القامات على التفسير والتحصيل لان الاستواء ملائم للسهم كما انضما للصبح اقول  
 لا حاجة الى هذا التكلف فانه قد صرح في القاموس ان المشرق يصل حسن القدر قال الشارح كذا ذكره  
 المصدر في حاشية الكشاف اعلم ان كذا على معناه الاصل وهو تشبيه شيء بشيء مشار إليه وليس بالكناية  
 ان لا يقل الكناية في الحاشية كما اراد ان يبين ان كذا على معناه الاصل في احوال التشبيه عليه اذ في المتن  
 اذا كان على المعنى الاصل دون الكناية فالحاصل انه على المصحح ان يزيل الواقع من صاحب الكشاف في  
 تعريف المصنف تشابههما لما ذكره الشارح في التشبيه انما هو في مجرد القول باختياره بجميل عكس  
 بهذا التعليق وان رفع جميل في كلام المصنف محمول عليه وفي الكشاف محمول عليه فلا يراد ان كان جميل  
 الواقع في كلام المصنف المحمول عليه في حاشية الكشاف لان جميل وقع فيه محمول عليه  
 قد عرفت صاحب الكشاف المصنف بالثناء والثناء على جميل فظهر ان جميل وقع في محمول عليه على ما يكون  
 كذا لك يكون محمول عليه فالجميل محمول عليه فاصح التشبيه وان اراد المصنف عليه فلا يكون ح فرق  
 بين المذهب الاول بين المذهب الثالث اذ في سبيل بيان المذهب الاول المذهب الثاني في قوله  
 اللان جميل ان يكون المحمول عليه اختياريا بخلاف الممدوح عليه لانه محمول عليه لا يخفى فانه وان لم  
 يتوجه على هذا التقرير الايراد ان الاختيار من جملة الايرادات الواقعة على تقرير غير المصنف كالمصنف  
 كما لا يخفى على من لداني تامل لكن يريد عليه الايراد الاول البتة من اننا لا نسلم ان جميل صفة للفعل  
 لم لا يجوز ان يكون جميل صفة لشيء قوله لكن المقام خطابي اى لى مولف من مقدمات منظومة هذا  
 جواب لقوله ولا يخفى فافيه ما صلا انه ما قصد المصنف من قوله لانه صفة للفعل الاستدلال بل قصده توجيه  
 عبارة تعريف المصنف يطابق لما عليه المحققون من خصائص الحمد بالجميل للاختيار في كيفية الاحتمال  
 الصريح المنطوق من ان جميل صفة للفعل فالمتع عليه في غير موضع قوله الاحتمالات العقلية نظرا  
 الى اعتبار كون المحمول عليه والممدوح به والممدوح عليه اختياريا ولا اختياريا كالمصنف في قوله  
 احتمالات ثمانية منها احادية حاصله من كون المحمول به والممدوح عليه او الممدوح به والممدوح عليه  
 فقط اختياريا او غير اختياريا واثناعشر منها ثنائية اربعة منها يحصل من جنس واحد هو كون الممدوح

مع المحمود عليه او الممدوح به مع الممدوح عليه اختياريا او غير اختياري وثمانية منها يحصل من  
 سببين مختلفين وهو كون المحمود به والممدوح به او المحمود عليه والممدوح عليه والممدوح  
 عليه او الممدوح به والممدوح عليه اختياريا او غير اختياري وثمانية ثمانية وهو كون المحمود به والممدوح  
 والممدوح عليه متاارا المحمود به والممدوح به والممدوح عليه متاارا والممدوح عليه والممدوح عليه  
 او الممدوح به والممدوح عليه متاارا اختياريا او غير اختياري وثمانين باعتبار كون المحمود  
 والممدوح عليه والممدوح به والممدوح عليه متاارا اختياريا او غير اختياري ثم اعلم ان احتمال اختيارية وجود  
 المحمود به المحمود عليه ون الاخر وكذا الممدوح به والممدوح عليه لا يتصور الا على تقدير تفسير المحمود به  
 عليه بالباعث على الجهد والمجد دون تفسير المحمود به على ان يكونان متعينين فلا يمكن اختيارية احدهما  
 قوله الاول بان يكون المحمود به فقط اختياريا اي لا يكون الممدوح به اختياريا فانما المحمود عليه هو ما  
 سكوت عنه او دخل في المحمود به بناء على اتحادهما فانه في ما قد نظن من ان تخصيص المحمود به في كشيته  
 النية السابقة بابطال القول الثالث على تقدير الاتحاد الذي بين المحمود به وعليه مما لا وجه له  
 على نواحييل القول الاول ايضا لا بد ليس مراد المحمود به من قوله فقط اخراج المحمود عليه يعني لا يكون المحمود  
 اختياريا بل هو اخراج الممدوح به قوله والثاني ان يكون المحمود به والممدوح به اختياريين وانما المحمود  
 عليه الممدوح به عليه فيما اما مسكوتان منها او اطلاق في المحمود به والممدوح به به بناء على الاتحاد والذ  
 بينهما قوله والثالث ان يكون المحمود عليه فقط قد مر له وعليه فتذكر قوله والمحمود به اي التمسك  
 الحق اختيار الاول وهو ان يكون المحمود به فقط اختياريا بحيث يحكم على البطل الذي جعله في تعريف  
 الممدوح به بان المراد منه الاختياري ثم لما كان محال لتسك به على اختاره وهو كون المحمود به  
 اختياريا من قوله يقال الخ ان شئنا اهل اللسان اللو لور على الصفا والذي هو غير اختياري لها  
 بوجت اللو لور على صفا لها دون حمدتها دليل على انه لا بد ان يكون المحمود به اختياريا ودون الممدوح  
 به ولا يصح حمدت اللو لور على صفا لها ايضا كما يصح بوجتها به وعليه ان التمسك بما هو بالنظر الى الصفا  
 وهو ممدوح عليه لانه دخول كلمة على فغاية ما نرمس ان لا بد ان يكون المحمود عليه اختياريا ودون الممدوح



قوله الثاني دون ما اذا كان جملة خبرية فان كون اللو هو معدوما هو معنى قولنا حيث اللو هو  
 الذي هو خبر فليفت يكون معدوما لانه لا بد ان يكون غير انخر وحاصل المدح مع كون اللو هو  
 معدوما معنى قولنا حيث اللو هو فيكون غير انخر قلنا قوله بل كلما يقع في الكلام الخ  
 بل لا للترقي يعني انه لا تخصيص لكون المدح عليه معدوما بل قوله على معناها بل تجري تطلقا  
 فان كل وصف يقع معدوما عليه في الكلام يقع معدوما لانه اعتبر اسماؤه الى المدح في اي شية  
 الشية فلا تلازم بينهما بحسب وقوع في الكلام بل عموم مطلق وان كان بينهما ملازمة بحسب الترتيب  
 في نفس الامر على تقدير عدم اخذ الاختيارية في اعمها انتهى قوله فيها عموم مطلق فكما يكون  
 معدوما عليه في الكلام يكون معدوما في كس لا الاول فان المدح عليه الكلام عبارة عما يكون هو  
 الحسن المدح مدخل عليه على نحو ما هو اذا اعتبر اسماؤه الى المدح يكون معدوما لانه عبارة  
 عن اسماؤه وصف الحسن وادراكه مدخل عليه على الاول الى المدح واما الثاني فلجو ازان في وني  
 المدح وصف حسن لا يكون مدخلا بكلمة على ونحو ما هو يكون معدوما لاعتبار اسماؤه الى المدح  
 لا معدوما عليه في الكلام لعدم وقوعه تحت كلمة على ونحو ما هو فيها وان كان بينهما اي بين المدح  
 عليه الكلام والمدح به ملازمة اي يقع التلازم بينهما في نفس الامر لا في الجملة اما ان يكون الوصف  
 الحسن مستندا الى المدح في الكلام مدخلا بكلمة على او نحو ما هو الاول على الاول يكون ذلك هو  
 معدوما به ومعدوما عليه في الكلام ايضا وعلى الثاني وان لم يحقق المدح عليه الكلام بل  
 لكن لو اورد عليه كلمة على ونحو ما يكون ذلك الوصف معدوما عليه في الكلام التبعة على كل  
 من التقديرين كلاما وجدا حدهما يصح ان يوجد الآخر وقس على هذا حال الجموع عليه الكلام  
 وبه قوله فيها على تقدير عدم اخذ الاختيارية في اعمها اي المدح عليه الكلام في فقط  
 او المدح به فقط بل على تقدير اخذ كل منهما اختياريا او غير اختياري كما هو له سبب الثاني  
 قوله وكذا حال الجموع عليه وبه فكما يكون معدوما عليه في الكلام يكون معدوما به باستاؤه  
 الممود بدون تلك الجواز ان يورد وصف حسن يتسبب الى الممود من دون ان يورد عليه

كلمة على او نحوها قال الشارح وقيل المدح ايضا مخصوص بالاختيارى قائلة صاحب الكشاف  
 والفائق حيث وقع في الكشاف ان الحمد والمدح اخوان وفي الفائق ان الحمد هو المدح  
 والوصف بالجميل ويمكن ان يوجد كلاهما من جانب ثقلين بخصوص الحمد من المدح بان  
 يحمل الاخوة الواقعة في الكشاف على التناسب في الاشتقاق الكبير وهو التناسب  
 في الحروف دون الترتيب وقد ان بين الحمد والمدح تناسبا بين الحروف البتة لاح فيهما  
 واحدة وهي الحاء والدال السمتان ولغيرهما الفرق بينهما في الترتيب بان تفسير الحمد بالمدح  
 الذي وقع من صاحب الفائق تفسير انما هو بالعام قال الشارح ومثال اللولو مصنوع جواب  
 سؤال مقدر تقرير السؤال انه كيف يكون المدح مخصوصا بالاختيارى مع ان قولهم جئت اللولو  
 على معناها يدل على خلافه اذ من البين ان العفارة ليس في اختيار اللولو والمدح وجه تقرير  
 المدح مستغن عن الشرح قوله ولما حدثتا اي حدثت اللولو وبدون ذكر الحمد عليه الذي هو  
 ولاية حدثتا على معناها عدم تحقق ما هو شرط الحمد من كون الحمد عليه اختياريا للحمود اذ العفارة  
 التي هو الحمد عليه ليس باختيارا للولو والحمود في النهاية هذا اذا كان المراد بالحمود عليه يقع محمودا  
 في الكلام لا لا يصح حدثتا كما لا يصح حدثتا على معناها ضرورة انه لا يد في الحمد ما هو محمود عليه في  
 الواقع وهو على القول باختيارية لا يمكن في اللولو انتهى قوله فيها هذا المشا الى قوله لا يقرر  
 حدثتا على معناها قوله الدلالة الاولى آه فهنا دعوان احدهما كون الدلالة الاولى اعم  
 مطلقا من الدلالة الثانية بسبب التحقق فهي كل موضع يتحقق فيها الدلالة الثانية يتحقق فيه  
 الدلالة الاولى من غير عكس ثانيا انه لا عموم بينهما بحسب تصديق اي الحمل اصلا لا اصطلاحا ولا  
 من وجه لما الاولى فلما افاده جدي وهما اذا استاذى كمال المحققين المتأخرين بقوله علم ان المراد  
 بالمعنى الاول عبارة عن الدلالة على وسيلة توصل تلك الوسيلة الى العلم وبالمعنى الثاني عبارة عن  
 نفس الدلالة الموصلة ولا شك ان الدلالة لا بد لها من مدلول وهو الامر الذي بالدلالة  
 عليه يتم العلم فحصل المعنى الثاني الدلالة على امر توصل تلك الدلالة الى العلم فهنا العلم لا بد من وسيلة

لكن الوصول الى المظهر من صفات نفس الدلالة ولو ازهد ما دنا جعل الوسيلة وسيلة من  
 الدلالة هي الكافية للمظهر لما ان دلالتها لا يتم الا بها والتم ايراد الوسيلة في المعنى الاول اسم  
 بحيث يشتمل هذا النوع من الوسيلة وغيره من عموم المطلق ولا حاجة الى التوجيهات  
 المركبة الباردة انتهى لتخصيص الدلالة بالمعنى الثاني الذي هي عبارة عن الدلالة على امر له  
 وضع ما في الاتصال التي يوصل نفسها الى المظهر مقيدة والدلالة بالمعنى الاول التي هي عبارة  
 عن الدلالة على امر يوصل الى المظهر سواء كانت موصلة او لا مطلقة والمقيدة يكون اخص  
 من المطلق فالمدلية بالمعنى الثاني يكون اخص بالمعنى الاول اعم ثم لما كان المتوهم ان  
 يتوهم ان الاتصال لما كان من لوازم الدلالة المعتبرة في المدلية بالمعنى الثاني فكيف  
 يمكن اعتبار الوسيلة فيما لان اعتبارها يتأخر بها لاجل ان يجعل الاتصال لازما لها بل هذا الا  
 المجهولية الذاتية اجاب عنه بقوله وانهما جعل الوسيلة آية ممكنة ان اعتبار الوسيلة ليس  
 من اجل ما ذكرتم ليستلزم المجهولية الذاتية بل من حيث انها تتمم لمزودة الدلالة للاتصال  
 بمعنى ان لمزوديتها لا يتم الا مع اعتبار كون الوسيلة قيد العالم اعم علم ان اشكالات  
 منها ما اوردته على قدوة المقتضين المتأخرين انه لا بد ان يحمل التعريفات على ما هو المتبادر سيما  
 اذا لم يكن في الحمل على غير المتبادر ضرورة ومن البين ان المتبادر من المعنى الاول للمدلية  
 اعني الدلالة على شيء يوصل ذلك الشيء الى المظهر ان يكون الشيء موصلا تاما للمظهر ومن المعنى  
 الثاني لما اعني الدلالة الموصلة ان يكون الدلالة موصلة تامة للمظهر فيكون مبنيا عليها  
 على ضرورة ان الموصول التام الى المظهر في مادة واحدة لا يكون دلالة ودلولا فمتى كانت الدلالة  
 موصلة تامة اليه لا يكون مدلولها موصلا تاما الى المظهر ومتى كان المدلول موصلا تاما الى المظهر  
 لا يكون الدلالة موصلة تامة اليه وما اجيب عنه من ان الاتصال الدلالة على المدلول الاول  
 الى المظهر انما يكون اذا كانت تلك موجبة للسلك عليها ليصل الى المظهر لا بان يكون تلك  
 الدلالة نفسها موصلة من غير مخالفة الوسيلة والامارات لغوا ولم يبق وسيلة بخلاف الدلالة الاولى

من المظهر

من المظهر

فاجابوا مستلزم اسوكل عليها فبين ان الحق لا يقول ان اوسيلة الماخوذة في الدلالة الثانية  
 ليس لها محل في الاصل الى المظهر اصلا فيكون لقول ان اوسيلة الماخوذة في الدلالة الثانية  
 انما هو المظهر لانها هي نفس الدلالة واوسيلة من جهات الاصل انما انما انما  
 انه لا بد للدلالة من الدليل لكن لا يلزم عنه ان يكون ذلك لدلول اوسيلة والمظهر  
 غير لازم لا يجوز ان يكون الدلول هو المظهر او اعم منه ومن اوسيلة فيختلف الدلالة الكثرية  
 حينئذ عن اوسيلة قطعا ومنها ان اعتبار كون اوسيلة في الدلالة الموصلة مخالفة لما  
 فسرنا الاكثر من من اشارة عبارة عن نفس الاصل انه هو علم من ان يكون بالدلالة على اوسيلة  
 او بدونهما فيجوز ان يحصل بينا نفس المظهر فالدلالة ولا لدلول لا يقول انه اوسيلة المظهر  
 مبادي ضرورة استلزام حصول العلول بدون العلة ولما تحقق البادي تحقق الدلالة والدليل  
 قطعا لا نأقول ان المظهر قد يكون بسيطا فاما اوسيلة ان اعتبار اوسيلة في الدلالة  
 الموصلة يستلزم ان لا يكون الواسطون الى المظهر من غير اوسيلة كالانبياء عليهم الصلوة  
 والسلام حمدين وفيه الاشكال لا تثبت الاخرة دارقة على الدليل المخاد على العمومية كما  
 ان الاول وار على العمومية وقد يوجب لرفع الاشكالات الثلثة الاخرة بان ليس مراد شي  
 بقوله اعلم هو المتبادر من كونه عاما مطلقا بل مطلق العموم سواء تحقق في ضمن العام مطلقا  
 او من وجه فتختلف الدلالة الثانية عن الدلالة الاولى في موضع لا يضرنا وهذا الظاهر لك انما  
 قول الحق قدس سره لا حاجة الى التوجيهات التركيبية واما الثانية فبان حمل المصدر هو هو  
 انما يكون على محضه ومن العاد ان الدلالة الثانية ليست هي الدلالة الاولى فكيف يحمل  
 على تلك قياسا لا نسلم ان الدلالة الثانية ليست هي الدلالة الاولى كيف ولما ثبت سابقا  
 ان الدلالة الثانية مقيدة والاولى مطلقة يكون الثانية حصته للاولى قطعا اذا حصت  
 لما يحصل بالاضافة يحصل التوحيده ايضا فيجب حمل الاولى على الثانية فقول المحقق لا يجب  
 الصدق مطلقا في غير موضع تنال قوله وغير مستلزمة للاصل الاستلزام للوصول الى



لان الدلالة على اوسيلة التي توصل الى المقصود ليستلزم السلوك يليها فكيف يستلزم حصول  
 الذي هو من لوازم اوسيلته بخلاف الدلالة الثانية فان الاتصال المستلزم للموصول  
 الى المقصود من لوازمها فكيف يمكن التماثل بينهما قال المشرك في الدلالة او كلمة بل لا يستفي  
 موضعها اذ لا يخلو اما ان يكون للاشرب او لغيره وكلها لا يخلو عن الفعل اما الاول فانه  
 يقتضي ان يكون حاصل عبارة الشرح ان بنى الالهية الثاني فقط لا الاول وهذا لا يتفق  
 المحاكاة التي يستقلها من المقصود لانها انما تناسب اذا لم يكن في كلام كل من القائلين بالانفس  
 الالهية باحد الوجهين دون نفي صحة تفسير الآخر واما الثاني فلانه يكون لكل عبارة الشرح  
 ان للالهية معينين فيقول الى المحاكاة فيكون وجه التماثل قوله فالله في الاول  
 الدلالة على اوصول الى المقصود ليشمل المؤمنين والكافة غاية الايمان المؤمنين لما سك على ما قبل  
 الى المقصود بل اليه والكافة لما لم يسلك عليه فلم يصل اليه بخلاف المعنى الثاني في الدلالة على  
 فانها لا يوجد في المؤمنين ودون الكافة لانه لم يحصل له الايمان الذي هو المقصود قال المشرك  
 ان المقصود في هداية الانبياء وصلوة الله عليهم الايمان واوسيلة الدلائل والآيات فلا يريد  
 ما قيل ان كان المقصود الفلاح في الدنيا والآخرة فهو من لوازم الايمان وان كان الوصول الى  
 الله تعالى كما يكون للمؤمنين والى الله تعالى لا يخلو عن اشكال فانهم قوله والمراد  
 بالوصول الى الله الى دفع دخل مقدرة تقرير الدخول بوجوه الاول هو المناسب لكلام المشرك  
 ان المراد بالوصول الى الله هو في كلتا الدلتين اما الاتصال بالفعل او بالقوة او ادم منها  
 والكامل لا يخلو عن الفعل اما الاول فلان كلتا الدلتين ح تكونان مستلزمتين للاتصال  
 بالفعل وهو يستلزم الوصول بالفعل فلم يكن بينهما فرق لما الثاني فلان الاتصال بالفعل  
 لما لم يكن الاتصال في حقيقة لم يصح ادواته واما الثالث فلا يستلزمه عدم الفرق بين  
 ح لان في كل منهما اذن بصير الاتصال لا عم معتبرا والثاني ان الاتصال العيني الذي  
 اما ان يراد منه الاتصال بالفعل فيكون كلتا الدلتين متضمنين على الاتصال بالفعل كما

على  
 اشارته على  
 الله اذ كان  
 ليس في  
 فاما كانت  
 لا يصح  
 هو لا يريد  
 موقفا  
 هو لا يريد  
 في  
 اشارته  
 الاتصال  
 بالفعل  
 لا يريد  
 الله

هو يستلزم للموصول الفعل وبالقوة فتكونان مستلزمتين للموصول بالقوة أو أم من القوة والفعل  
فتكونان مستلزمين للموصول العام على كل تقدير كدفع الجمل إلى فراق بين الدلائلين  
بان الاول في غير مستلزمية للايضال المستلزم للموصول والثانية مستلزمية له الثالث انه لو ارد  
الايضال في الدلائلين بالايضال بالفعل فكل واحد منهما يقتضي كل واحد منهما من الآخرين المذكورين  
قوله تعالى اما هو فمردىا هم كما تجبوا المعنى على الهدى وقوله تعالى انك لا تهدي من جبلت عليه فمردى  
الايضال بالفعل فتبين ان الدلائل على عدم الموصول اللازمة للايضال في انعدام اللازم يستلزم انعدام الموصول  
ولو اردت ان لا يعضد الدلائل بالقوة او لا يعضدنا من الفعل لم يقتض شي من المعنيين بما كما لا يخفى على من اراد  
فرد تقرير الدعوى ان المراد بالايضال في كلتا الدلائلين بالايضال بالفعل لكنه في الاول مقتضى  
مطلوب كسيلة وفي الثانية لذلك فلا يستلزم الدلائل الاول والايضال المستلزم للموصول لان الدلائل  
على التوسيلة الموصلة الى المظهر المستلزم التمسك عليها كيف يستلزم الايضال اللازم لموسيلة  
المطلوبات الثانية فان الايضال من تولد منها لا يمكن انفكا كما عرفت فصح حكم الفراق بين الدلائلين  
بان الاول في غير مستلزمية للايضال المستلزم للموصول الثانية مستلزمية له فلا يقتضي الدلائل الاول  
بالاخر الاول لان متوهم وان اريد ان الطريق الحق فكل من كما تجبوا المعنى على الهدى ما لم يكن  
عليه لم يصلوا الى المظهر وكذا لا يقتضي الدلائل الثانية بالاية الثانية لان شأن النبي صلى الله عليه  
وسلم انما هو اياه الطريق لا الايضال ويمكن ان يدعى تقرير الدلائل في الوجه الثالث ان تقرير الدلائل  
بهذا الوجه يدل على ان لقوله كما تجبوا المعنى على الهدى دخل في النقض مع انه يستلزم ان ليس يكن  
قوله لم يكن فرق بين المعنيين بمتقفا وان كان الفرق بينهما بحسب المفهوم والحصل وفي بعض النسخ  
لوعلم الايضال في البداية بالمتن الثاني فخصص الايضال في البداية بالمتن الاول يبقى الفرق  
التحقق لجزا ان تحقيق دلالة موصلة بالقوة ولم يحقق دلالة طريق موصول بالفعل لان الايضال  
الطريق بالفعل سلوك السالك فيه يمكن ان لا يسلك الدلائل موصلة بالقوة بمعنى ان سلك  
وصل قوله في النقض لقوله تعالى اما هو فمردىا هم فخرج على تقدم من ان المراد بالايضال في كل المعنيين

في بعض النسخ  
كما تجبوا المعنى على الهدى

الايضال للفعل فالمراد ان اذا اقر ان المراد من الايضال لا يصلح للفعل يكون هو وضع  
 الشيا في مكانها بقوله تعالى واما تقول فمدنياتهم ظاهر للاختلاف لان متناويع او متناويعها على  
 الذي هو الايمان مع انهم لم يمتدحوا فيهم على ما صلى الله عليه وسلم وبهذا يتبين ما قيل  
 من انه يمكن من قوله تعالى واما تقول فمدنياتهم على المعنى الثاني بان يتبينه واما تقول فمدنياتهم  
 كما يتبينه الضلال على المعنى بان اقره والان هذا ارجح اذ اشتهر انهم لم يمتدحوا ولا في حال ليس  
 ككثرتهم فائدة جلية بحسب البقية يليها اي انه اشار الى معنى هذا القول الى ما قد يتوهم من انه  
 لا يتبين المعنى الثاني بقوله تعالى واما تقول فمدنياتهم لانهم لم يمتدحوا ان يقول ان معنى مدنياتهم مدنياتهم  
 بالقوة الى الايمان ولا يجب في ثبوت هذا الايضال التمدح بل لمجى الفرق سواء كان من اجل الكلام  
 ومن اجل الكفر وتقرير الدفع ان تحكم انما يتم بوضع الدلالة من الايضال المتخذ في المدية الايضال  
 بالقوة مع انه ليس كذلك اذ المراد منه الايضال للفعل كما عرفت وجه قوله معنى الآية هو ان مدنياتهم  
 مدنياتهم في محبة النبي بقوله فما قال بعض الشيا من ان هذا النقص شريك لان استحباب المعنى  
 على الايضال هو عدم الوصول واستحباب المعنى على الدلالة هو عدم الروية وبما لا يتصور بعد الايضال  
 عدم الوصول لانه مطاوعه كذا لا يتصور بعد الدلالة لعدم الروية لانه مطاوعه وبما لا يتصور ان فيه  
 خلافا بين المدية والهدى وبهذا ما في مورد النقص انتهى فتقوله فيها فما قال بعض الشيا من  
 الى قوله لانه مطاوعه ايمان للسؤال المتعدد المراد من بعض الشيا من محمد يوسف الكوسج القرطبي  
 فواصل السؤال ان كلا العنيين المدية متقوم على قوله نعم واما تقول فمدنياتهم كما يتصور المعنى على  
 الهدى لان الهدى مطاوع المدية كذا العنيين اي اثره في الترتيب عليها فيكون معناه على تقدير كونه  
 مطاوعا والهاجته الدلالة على ما يوصل الى الدلالة الطريق الوصول بروية الطريق على تقدير كونه  
 مطاوعا والهاجته الدلالة الوصول الى الوصول على التقدير الاول يكون معنى الآية واما تقول  
 فارنيهم الطريق ثم استجوب المعنى على الدلالة اي لم يمدحوا الطريق وهذا كما ترى لان عدم الروية  
 التي هي مطاوعة الدلالة لا يتصور بعد الدلالة لانه لا يمكن وجود الشيء بدون ما يشترطه عليه

على الايضال  
 بقوله تعالى  
 وتلك الدلالة

وعلى الثاني يكون معنا ما دام ثبوتنا في العلم فالتحجج على الايضال في الالف كما  
لان عدم الوصول الذي هو مطلع الايضال لا يتصور بعد الايضال لان وجود الشيء بدون  
اتركب من المتعديات فما وجه تخصيص النقص بهذه الآية بالعبارة الثاني للهداية ونقره الجواب  
لا نسلم ان العلم مطاوع للهداية فيكون عبارة عن الوصول والروية بل مناه ووجدان الطريق  
بمعنى سلوكك السالك عليه كما صح في المص في شرح القاصدان معنى الآية وعينا ثبوتها في طريق الحق  
فالتحجج الايضال في فقدان طريق الوصول الى العلم على الهدى أي وجدان طريق الوصول اليه بتفصيل  
المعنى الاول بالآية المذكورة لا يمكن ان يرى شخص طريقا موصلا به يفقده بان لم يسلك عليه  
ليقتل الى العلم فالقول بان كل المعنيين للهداية متقوض بهذه الآية فما وجه تخصيص ما بمعنى الثاني  
ساقط وما اجاب به انفاصل الزيد عن السؤال المذكور بعد تسليم كون الهدى مطاوعا للهداية  
بالمعنيين من انه يمكن انفصال مع روية الطريق ودون الوصول فلا يخفى ما فيه قوله مباحث ان  
فيه خلطا بين الهداية والهدى جواب ثان للسؤال وجه الخلط ظاهر فان كلام السائل يدل على  
على ان الهدى في قوله تعالى فالتحجج على الهدى بمعنى الارادة والايضال مع انها معنيان  
للهداية لا الهدى وانت خبير بما فيه فانه يفهم من القاموس ان الهدى والهداية بمعنى واحد فانه الخلط  
وقيل في وجه الخلط انه نعم بعض المشاهير من كون الهداية بمعنى الارادة ان الهدى بمعنى الروية  
وليس كذلك بل هو وجدان الطريق ولا يخفى على الشامل انه على هذا يصير وجه السقوط والخلط وهذا  
مع ان كلام العشي ينادي باعلى ندو على فتايرهما قتال واعلم انه لو اسقط عن السؤال لفظ الارادة  
في قوله على الارادة وادور بدله لفظ الروية بوكد الوداد وبيل لفظ الايضال الواقع في قوله على  
ما ييضال لفظ الوصول لم يتوجه هذا الجواب كما لا يخفى على من له ادنى فهم قوله فيها واشتباها  
اني سور النقص هذا الجواب لما لت للسؤال فاصل ان الشئ لم يحل مورد نقص المعنى الثاني للهداية  
قوله نعم فالتحجج على الهدى حتى يتوجه عليه سواء كن من انه على هذا يكون النقص مشتركا بين المعنيين  
لانهما جعله قوله نعم واما ثبوت ههنا هم وظهر انه لا يتوجه عليه النقص الا بالمعنى الثاني ودون الاول

الاشارة الى الجواب  
معنى الايضال  
والتحجج على الهدى  
لا بد  
فان كان موقفا  
معنى الجواب

ومن ثم يظهر وجه مدلول الشيء عن تقريره نقض الشيء بالآية بما قرره الفاضل الزيدي من ان الهداية لو  
 كانت بمعنى الاتصال استلزامت الوصول لانها لا فكيف يتصور السلال بعد الوصول الى الحق  
 الى ان شود لم يوسوا بنبيهم صالح عليه السلام لان ذلك لتقرير انما يتم لوجوب الشئ مدلوله النقض  
 قوله نعم في تحجود المعنى على الهدى مع انه ليس كذلك قال الشئ واما في تجوز مشترك وقع لما اجاب  
 بانها تكون يكون الهداية موضوعة للثبوت الاول عن الانتقاض الواقع ما ليس بالآية الثانية  
 من ان الهداية وان كانت موضوعة للثبوت الاول لكن اراد منها في الآية الثانية المعنى الثاني  
 على طريق المجاز فلا نقض بان المجاز مشترك بينك وبين القائلين يكون الهداية موضوعة للثبوت  
 الثاني فان لهم ايضا ان يقولوا دفع نقض يرد عليهم بالآية الاولى بان الهداية وان كانت  
 موضوعة للمعنى الثاني فكذلك يراد منها المعنى الاول مجازا فلا نقض في هذه العمدة ايضا قوله نعم  
 الخ يعني ان في المعنيين اللذين يستعمل فيهما الهداية اربع احتمالات اولها ان يكون المعنى الاول للهداية  
 اي الدلالة على الوصول الى المقصود معنى مجازيا والمعنى الثاني على الدلالة البوصلة بمعنى حقيقيا وثانيها  
 حكمه والثالث ان يكون لفظ الهداية مشتركا بينهما اشتراكا لفظيا وهو كون اللفظ الواحد موضوعا  
 لكل واحد من معناه وكذا في حاشيته الحاشية واولها ان يكون مشتركا بينهما اشتراكا معنويا وهو كون  
 اللفظ موضوعا للمعنى احد كليهما افرادا قالوا وقع قد وقع لفظ الهداية بمعنى الدلالة وكما قد وان  
 دلالة على الوصول ودلالة موصلة لتفسير الحاشي للاشتراك المعنوي في حاشيته المعنوية يقولون بان  
 له معنى ومعنى اخر فوالله تفسير فاسد لانه يعظم منه ظاهر ان احد المعنيين في الاشتراك المعنوي  
 للآخر مع انه ليس كذلك بل يكون فيه العيان فردين معنيين ثالث يكون اللفظ موضوعا بازا  
 والتظاهر هو الاحتمال الثاني لان تفسير اهل اللغة الهداية براه يتوحد والمادة براه فادرك  
 على ان المعنى الاول للهداية اي الدلالة على الوصول ليس معنى مجازيا اولا يمين في علم اللغة لانه  
 الحقيقية اي الموضوع لها فيكون المعنى الاول حقيقيا ولما كان لما منع ان يمنع قول  
 اولا يمين آه بانه قد بين في كتب اللغة المعاني الشقولة ايضا فلا يلزم من كون المعنى الاول

تفسير اللمدانية في اللغة كونه حقيقيا لم لا يجوز ان يكون منقولاً اشارة الى قولهم ومن  
العلوم انه مما صدق ان احتمال النقل لما كان خلاف الاصل الى المرجح واذا حقيقته هو المرجح فالأمر  
بالإشارة ضرورة علمت اليه الا يلزم ترجيح المرجح وهي مفيضة فيما نحن فيه فتجوز النقل فتجوز  
الرجوع فنثبت بجواز الاول من الاحتمال الثاني وهو ان المعنى الاول للمدانية معنى حقيقي بطل  
بجواز الاول من الاحتمال الاول وهو كون المعنى الاول للمدانية بمعنى مجازيا ثم لما قد بين في  
علم الاصول انه اذا كان اللفظ مستعملا في معنى غير علم وضعه لواقعين منها لم يكن لهم علم انه  
لغة الاخر منهما ام لا فالاولى ان يحمل على ان استعماله في المعنى الآخر على طريق المجاز لا على طريق الحقيقة  
لأنه ان يكون مشتركا فلا يكون المعنى الثاني للمدانية التي ثبتت ومنها للمعنى الاول على سبيل القطع  
واليقين معنى حقيقيا بل مجازيا فيبطل بجواز الثاني من الاحتمال الاول وثبت بجواز الثاني من الاحتمال  
الثاني فنثبت الاحتمال الثاني وبطل الاول على ما بينا بجازية وكذا يبطل الاشتراك بينه وبين  
المذكورة ان الحقيقة والمجاز ما كانا أكثر من الاشتراك فحمل اللفظ عليهما اولى من جملة عليه وهو ثابت  
جليلة تجيب البتة عليها وهي اشارة الى الجش بقوله والظاهر انه الى امره على قول الشارح ان احتمال  
التجوز مشترك بان التجوز انما يمكن في المعنى الثاني للمدانية لا الاول فلا يكون التجوز مشتركاً في  
لما ثبت حقيقة المعنى الاول فلم قال المعنى لفظ الظاهر الذي يؤيد تجويز خلافه وعدم قطعية لانا  
لما وجد احتمال المدانية في المعنى الثاني ايضا والاصل في الاحتمال المعنى الحقيقة او عدم قطعية  
المعنى الاول لكونه موضوعا له فقط فغيره من لفظ الظاهر لا يوجب قطعية قوله قد صرح المصنف  
شرح المقاصد آية تاييد على حقيقة المعنى الاول بقولهم ما صدق ان القول الثاني اي القول  
بحقيقة المعنى الثاني للمدانية ما اخترعه بعض المفسرين ولا اصل عندنا بل اللغة تبيِّن مدح باليقين لانه  
أورد به يدى وسيتاخر استاذي كمال المحققين التاخرين قويس سره بقوله انت خير بان في كلامي  
المعنى في شرح المقاصد مدانية الكشاف تداً بتمامان ما في شرح المقاصد يدل على ان المعنى الثاني هو  
وليس اللغة وما في حاشية الكشاف يدل على انه معنى لغوي للاختلاف في استعمال اللغة وتماز

اختلافات بيننا وبينهم في المسائل من جهة البرهان في المسائل التي لا يشك فيها  
 وتقريرها في الدفاع اننا حكمنا في المص في شرح المقام من اننا اعتبرنا المعنى الثاني للمبدأ في الالهي  
 على انه ليس متعلقا في المبدأ من جهة البرهان من جهة البرهان بل على استعمال الالهية في الالهي  
 بعدتها في نفسها وتقريرها في الدفاع اننا حكمنا في شرح المقام من اننا اعتبرنا المعنى الثاني للمبدأ في الالهية  
 بل انما حكمنا فيه باعتبار حقيقة المعنى الثاني وهو لا يتناول في ما في حاشيته والكلمات لا تاتي على  
 استعمال الالهية في المعنى الثاني لا على كونها من جهة البرهان حتى يكون من جهة حقيقة ما قوله قدس سره  
 وناقض عن الجوهري في بيانها من جهة البرهان في الدفاع اننا حكمنا في شرح المقام من اننا اعتبرنا المعنى الثاني للمبدأ في الالهية  
 انك لا تهدي من حيث على هذا المعنى في المعنى الاول للمبدأ في المعنى بين وجه المناقشة في  
 منهية بقوله اي يمكن ان يقال بالالهية في قوله نعم انك لا تهدي من حيث على الدلالة على  
 ما وصل معنى انك لا تمكن من ايراد البرهان في كل من حيث بل لا يمكن ان اورد من اوردنا انتهى لما  
 عرض عليه الفاضل البرزوي ثلث وجوه احدى لا يفهم من كلامه انه اوردنا في اشارة الى المعنى بقوله  
 ان محل الخلاف في حاصله ان تفسير لا تهدي بل لا يمكن تفسير المعنى المجازي هو ليس محل اختلاف  
 او محال انما هو المعنى الحقيقي بل يصح اوردنا في هذه الآية والماتيان في ذكر ان في كلامه  
 اشارة الى اولا بقوله وان احتمال المجاز مشترك آه حاصله انه كما انه كتمت المجاز لدفع نقض برهان  
 المعنى الاول لك نقائل ان يرتكب الجور في قوله تعالى فهديناهم ان يقيم مناه قربناهم الى الله  
 بان اهدانا عليهم مقتدات الالهي الى الحق من عبادة الرسول واهل البيت على يد من استجابوا  
 على الهدى فلا نقض على المعنى الثاني بالآية الاولى ايضا فيكون احتمال المجاز مشترك والى انما فيها  
 بقوله ان التخصيص آه حاصله ان عدم تمكنه على الالهية سلم عام ككل واحد من امت الدعوة  
 فلا وجه لتخصيصه من حيث وقع الاولين بقوله حاصله آه قدس سره ان ليس قول الشارح في منهية  
 بمعنى انك لا تمكن آه تفسير الامل معني لا تهدي حتى يقيم انه معني مجازي ونتج عليه انه ان  
 المذكور ان بل مراده نفي الازالة بحسب فني النكس معني انك لا تهدي طرق الاسلام لاهل البيت





هذا التقرير آخر لما قبله من بيان ان الدلالة بالمعنى الاول اى الدلالة على ما يوصل اعلم من الدلالة  
 الوصلة لانها قد تكون معاكسا اذ الذى اريد لا مدخل له فى الوصول الى العلم يسلك عليه فصل  
 السالك ح اليه البته وقد لا تكون معاكسا اذ اراده ولم يسلك عليه فلم يصل الى المقصود بقوله  
 لا تهدي من حيث ذكر العالم اى الدلالة بمعنى الدلالة على ما يوصل وادارة الخاص بوجه  
 الدلالة مع الايضال بانها حقيقة انما يرجع اليه لا الى العام حتى يرد عليه النقص بان معنى  
 الدلالة متعلقا بشئ غير صحيح لان شأن النبى صلواته اى الطريق فيكون ح حاصل معنى الآية  
 انك لا توصل لا مدخل الى المقصود لان الايضال انما هو من اجباني لان شأنك انما شأنك اياه  
 الطريق ولما كان يراد به سؤال هو بان العام ليس من موضوع الخاص حتى يكون اطلاقه عليه  
 اطلاقا حقيقيا بل مجازى وقد كان الكلام فى المعنى الحقيقة وهو الحشى بغيره من حيث انه فليس  
 به مجازا كما توهمه انما كان فى الخاص انتران الخصوس والعموم وكان اطلاق العام على الخاص  
 من جهة اعتبار الخصومية مجازا لعدم وضعه لا وبالا اعتبار الشان حقيقيا لان فى هذه التسمية لم يبق  
 بين العام والخاص فرق اصيل كما يكون اطلاق الانسان على زيدا مثلا من حيث انه انسان مع  
 قطع النظر عن خصيصة اطلاقا حقيقيا واذا عرفت هذا فاعلم ان ارادة الدلالة مع الايضال ان  
 هى فرد خاص للدلالة بالمعنى الثانى منها انما يكون من جهة اعتبار الشان فلا يكون اطلاقا حقيقيا  
 بمعنى الدلالة على ما يوصل على الدلالة الوصلة ح الا اطلاقا حقيقيا لا مجازا لان قياس  
 صورته النزاع على اطلاق الانسان على زيد قياس مع الفارق لان فى الانسان وزيد عموم  
 بحسب الصدق وفى الداليتين عموم بحسب التحقق لانا نقول ان القياس هو فى مجزى اطلاق  
 العام على الخاص لاني سائر الاسماء وانبت خبرها فى كلام الحش من الاجتهاد فانه على تقدير ارادة  
 الدلالة مع الوصول من الدلالة على ما يوصل من حيث انها هى لم يكن بينهما فرق لغيره بالادلة  
 الا بشفه كما فرى الدلالة على ما يوصل فواء النقص فتهرى فان شأن النبى صلى الله عليه وسلم  
 كان ارادة السلوب بلا مزية ولا يمكن الجواب عنه بان النبى راجع حقيقة الى الطبيعة من حيث

اى الابداء من حيث هى على طريق موضوع المعلقة العدمية بوجهة نفى الفرد الخاص الى العلة  
 مع الوصول فان الطبيعة من حيث هى تفتى بانتفاء فرد ايضا كما تقر فى موضوع الابداء  
 باقية على معناها الحقيقية ولا يجوز لنا القول ان النفي الداخلى على الفعل يعنى سلبه على العموم  
 فى اجزائه واللقية نفى الابداء من لا يمكن الا بانتفاء الافراد باسرها على انه يلغى قول المحقق كالمع  
 زادة فى الخاص من حيث انه هو والقول بان كلام المحشى مبنى على تصريح الشيخ ابن الهمام ان الملاك  
 الكلى على الفرد مطلقا حقيقة قول لا يصح اليه فان تصريحا فاما هو فى الاثبات دون النفي فانه  
 يقول ارادة فرد معين من التكرار النقية مجاز قوله وما قال المصنف هذا وقع لما يريد على ما قال  
 المصنف فى شرح المقاصد ان الآيات المشتملة آه من ان كل المصنف فى شرح المقاصد المداية الواقة  
 فى الآيات المشتملة على اسناد الى تعالى على خلق الايمان والاهتداه الذى هو الايضال  
 الى المظهر يدل على انها موضوعه للايضال وهو كما ترى لانه يخالف ما قد ثبت من اللزوم  
 كما عرفت وقس عليه حال الاضلال والاضلال بان هذا العمل ليس من جهة انها موضوعه  
 للايضال بل من جهة ان ايجاز هو العلم فالهداية فى الحقيقة موضوعه للدلالة على ما هو  
 لكن لما كان الايضال فى الدلالة واما منها ارادة منها الايضال واما قال المحشى  
 شيعى دون يجب لان ارادة خلق الايمان من الهداية بمعنى الدلالة على الوصول وكذلك  
 الضلال من الاضلال لا يخفى طريقها فى ان العلم هو الخاص من حيث هو بل يجوز ان يكون  
 بطريق المجاز لكن لما كان ارادة الحقيقة اولى من المجاز كان كمال علمها مما ينبغي ويليق لا بما  
 قوله ونحوه كقول تعالى يهدى من يشاء ويضل من يشاء قوله راجع عندنا اى عندنا لا شاعره قوله انما هو  
 بكلام القولين اى قوله حاصله آه وقوله ذلك ان يقول آه فلهذا اشارته الى عدم تمامية حسيه  
 المناقشة كما بينة لك سابقا فتذكره قال الشافعى قال المصنف فى حاشية الكشاف هذه محال بين  
 التفرقين بان تعريف الفرق الاول مبنى على ان الهداية تعنى الى القول الثانى بوجهة  
 حرف الجواز الى اول اللام لا مطلقا سواء تعنى بنفسها اليه او بواسطة حرف الجواز فلا يستكر

كون الایصال منى المبدأة على تقدير تعديتها بنفسها الى المفعول الثاني فلا يتحقق معنى الاول  
 بقوله ثم انك لا تهدي من اصبحت لان المبدأة في متعدية بنفسها الى المفعول الثاني المقدر  
 وهو ان في ادنبا الایصال تعريف بفرق الثاني مبنى على ان المبدأة تتعدى بنفسها الى المفعول  
 الثاني لا لمطابقا ساو كانت متعدية بنفسها او بواسطة المفعولين المذكورين فلا يتكرونا على تقدير  
 كوننا متعدية الى المفعول الثاني بواسطة حرفا جران منا با اراة الطريق فلا يتحقق معنى الشان  
 لقوله تعالى واما هو فهدى بها لان الهدى من المبدأة في اراة الطريق اذ هي متعدية الى المفعول  
 الثاني المقدر على الحق بواسطة اللام او الى فاذن يمكن تعريف كل واحد من المفعولين للمبدأة  
 صحيحا قوله هذا القرآن يجرد الى الناس على اى للطريقة التى هى اقوم والمراد منها الايمان او الاكفان  
 احسنه فنى هذه الآية المفعول الاول مخدوف فى النهاية بعض الناطرين من المشهورين قدزل  
 فى قرأة قوله تعالى انك لا تهدي من اصبحت ولكن السديدى من يشار وهو اعلم بالمستدين  
 فقول الى صراط مستقيم بعد قوله ولكن السديدى من يشار وتوهم ان هذا الكلام منتقض بهذه الآية  
 فان المبدأة الواقعة فى موضعين ههنا بين الایصال بقرينة تخصيص نخ ان المبدأة فى الموضع  
 متعدية الى انتهى ووجه الزلة ظاهر فانه لم يقع فى القرآن المجرد الى صراط مستقيم بعد قوله تعالى  
 ولكن السديدى من يشار حتى يتحقق كلام المص بقوله ولا يتوهم من هذا الكلام الى كلام المص فى  
 حاشية الكشاف الا شتر اك اللغوى آه وقع توهم توهم من ان كلام المص فى حاشية الكشاف  
 يدل على ان المبدأة موصوفة كل واحد من معنى الایصال اراة الطريق وهذا هو الاشتر اك  
 اللغوى مع انه قد ثبت لغيره بالدليل كما عرفت بان كلام المص اعاد على تعدد استعمال المبدأة  
 تارة فى الایصال اذا كانت متعدية بنفسها الى المفعول الثاني وتارة فى اراة الطريق وهى اذا كانت  
 متعدية اليه بواسطة حرفا جرا على تعدد وضما للعينين المذكورين حتى يكون استعمالها على  
 طريق الاشتر اك اللغوى قوله ولا يتوهم ايضا ان التزم التقييد آه جواب لتوهم آخر توهم وردده على ما  
 من كون الدلالة على ما يوصل معنى حقيقيا للمبدأة ببيان التوهم انه لغيره من حاشية الكشاف

ان نعلم الدلالة على اوصول من اصلها انما يكون اذا كانت مقيدة بكلمة اللام او الى التقييد بها  
 الجواز فيلزم ان يكون دلالة الهمزة على اوصول مجازية مع انه قد ثبت من اللغة انها حقيقتها  
 تقر بوجوب ان الهمزة مقيدة بحرف البحر وانما هي مقيدة بالفعل الثاني بواسطة  
 حرف البحر فهو واسطة لتقييد الهمزة لانه فيلزمها وان فهم ان الهمزة وان لم تكن مقيدة بحرف  
 البحر لكنها مقيدة بالفعل الثاني بواسطة التقييد من امارات الجواز فغاد لا شك ان معنى  
 يمنع بان تقييد الهمزة بالفعل الثاني انما هو من جهة ان الفعل من لوازم التوقف  
 متى الفعل المتعدي عليه وهذا التقييد ليس من امارات الجواز او التقييد الذي هو منها بمعنى انه اللام  
 المعنى انما هو التقييد اذا ترك التقييد بل لا يفهم غيره وهو لا يوجد او لو ترك بالفعل الثاني الهمزة  
 اما جعلها تارة منزلة الغير المتعدي الى الفعل الثاني كما في هذا اي اريد واسطة الهمزة  
 مع قطع النظر عنه لا يفهم شيئا آخر بل انما يفهم منها في الصوة الاولى الدلالة على اوصول في اللغة  
 لم يفهم معنى اسلا وبهذا ينفع ما افاده جدي واستاذ استاذي كما ان المحققين المتأخرين قد  
 قبلوا ما علم ان من امارات الجواز فليعلم ان التقييد بمعنى ان لا يفهم ذلك المعنى بدون  
 التقييد كطلقة الكفر وفرد الايمان وان ترك التقييد فليعلم شيئا اخر غير ذلك المعنى كطلقة الطلبة  
 والتوقف فليعلم التجوز انما يتم اذا ثبت ان المعنى الاول لا يفهم بدون التقييد بل يفهم الثاني  
 كما يشير اليه قول المعرف في تباينة الكشاف وزعم المحقق ان المتعدي بحرف البحر مقيد بالفعل  
 واهرف واسطة في التقييد لقوا اما اول فلان احرف ان كان واسطة فالتقييد ان كان من  
 قبيل المنذ كونه فلا بد من المجازية على ما عرفت والا فلا دخل لقوله احرف واسطة ولما افاننا  
 فلان احرف وانما يكون واسطة لتقييد الفعل بالاسم وايصال معناها اليه وهذا هو معنى التقييد  
 باحرف لان يكون احرف نفسه مقفرا وقيدا للفعل فان استعمال بحرف بغير ان يكون واسطة  
 الى الاسم لا يصح القية فواضح ان معنى التقييد ليس التقييد الا التقييد بالفعل  
 الثاني الذي هو من مقتضيات الفعل المتعدي الى الفعل الثاني بواسطة حرف البحر وهذا التقييد

ليس من امارات المجاز لعدم صدق تعريف التقييد الذي هو منها عليه انما اورده  
 قوله المحرف واسطة في التقييد لزيادة الايضاح بان التعدي بالحرف الى المفعول  
 الثاني انما هو بتقييد المفعول الثاني لا المحرف وما قال غني قدوة المحققين المتأخرين  
 وتجه بعض الافاضل من ان لفظ الهداية على ما قال صاحب الكشاف يفهم منه بدون  
 انضمام الى واللام معنى الاتصال مع انضمامها يفهم منها الاشارة فمذه اماره مجازية فيه  
 ان كلام صاحب الكشاف لا يدل على ان الهداية اذا وقعت بنفسها الى المفعول الثاني  
 يفهم منها معنى الاتصال ولا يدل على انه بدون انضمام الى اللام اليها يفهم منها الاتصال بل  
 عنه ولا يستلزم عدم الانضمام ان يكون الهداية متعدية بنفسها الى المفعول الثاني بل هو ان  
 لم يذكر المفعول الثاني لئلا ياء على جلبها نازلة مشتركة الفعل الغير متعدي الى المفعول الثاني قوله  
 نقل ابو هري حيث قال في الصلح وهدية الطريق والبيت هداية اي عرفته هذه لغة اهل المجاز  
 وغيرهم يقول هدية الى الطريق والى الدار حكاهما الاصل انتهى فاسئل ما قاله ابو هري ان الهداية  
 ليست الا بمعنى الدلالة على ما يصل الى الاشارة الا انها في لغة المجاز متعدية بنفسها وفي غير  
 بالحرف فمن الحشى من ايراد قول ابو هري انما ايراد الى جواب آخر للتوهم الثاني بعد تسليم  
 ان التعدي بالحرف متعدية تفسيره ان الهداية بمعنى الدلالة على ما يصل الى الحكايات مفيدة  
 بالحرف لكن هذا التقييد ليس من امارات المجاز فان ابو هري قد نقل ان الهداية متعدية  
 بنفسها الى المفعول الثاني في لغة المجاز فيقال هدية الطريق ولا يجب ان الهداية في هذا القول  
 ليست الا بمعنى الاشارة فلو كان التقييد بحرف المجاز من التقييد الذي هو من امارات المجاز وعلما  
 لما فهم منها في هذا القول معنى الاشارة لانك قد عرفت ان التقييد للكناية عبارة عن ان  
 يفهم المعنى من التقييد بدون ما انا تعرض على الصواب بان حكمه في حاشية الكشاف ان في قوله  
 كون الهداية متعدية بنفسها الى المفعول الثاني يفهم منها الاتصال فالحال فيقول من المجاز  
 فانه يدل على انه يستعمل في لغة المجاز متعدية بنفسها فيقال هدية الطريق مع اننا في هذا القول

ع  
 ع  
 ع

ليست الا بمعنى الدلالة على ما يصل الى الدلالة الموصلة ويبنى ان نعلم انه على كل من النحويين  
 فذكر قول الجوهري ان الدلالة يمدى بالحرف في غير لغة النحوي واستطرد اذ لا يصل الى الجوهري  
 والعرفين قبل ان يحصل كلام الجوهري ان لفظ الدلالة مشترك لفظي بين كلام النحويين فان  
 اهل الجواز يستعملونها مع تقديرها بنفسها الى المفعول الثاني وكذا في لغة غيرهم يستعملونها  
 مع تقديرها الى المفعول الثاني بالحرف عند قولهم كلامنا تمام لو ثبت ان لفظ الدلالة عند الجوهري  
 موصوغة للتاصيل ايضا مع ان كلامه السابق على القول المتقول من اننا نعلم على خلافه حيث  
 قال للمدى الرشاد والدلالة يثبت ويذكر يقال بهاء اسد الدين بقوله في تفسير الاول  
 لما يرد على الشارح لو فسر السوار بالوسط كما هو الفاعل حيث قال الجوهري في الصحاح سوار الشيء  
 وسطه فيكون معنى هانا سوار الطريق حينئذ هانا الطريق الذي هو الوسط اي لا ارتفاع  
 فيه ولا انخفاض لان وسط كل شيء عدله والطريق العدل هو الذي لا يكون فيه ارتفاع ولا انخفاض  
 لا يلزم التكاليفات الثلاث كما يلزم في التفسير الاول حيث اراد من السوار ان يتواءم مع  
 الاستواء بمعنى المستوي وضيف الصفة الى موصوفا فلما ترك الشارح ذلك التفسير اشار النحوي الى  
 دفعه بوجوده مع لکن ثلاث منها مبنية على تسليم ان المستوي تفسير للسوار والاولى منها على انه  
 تفسير للام العمد في الطريق ولما افرد عن الثلاث الاول بقوله فيقال ان يكون اه فيقال ان  
 الاول الذي اشار اليه النحوي بقوله فان السوار اما بمعنى المستوي اما لا بل السوار بمعنى الاستواء  
 ثم جعل الاستواء بمعنى المستوي وضيف الصفة الى الموصوف حتى يلزم منه التكاليفات الثلاث بل  
 جعل السوار او لا بمعنى المستوي كما فسر صاحب الكشاف في قوله تعد سوارا لمساكين فلا يلزم  
 ح الا بالتكاليفات وهو جعل السوار بمعنى المستوي ثم اضاف الصفة الى موصوفا لا الثلاث فعلى هذا الوجه  
 يكون المستوي بياناً بمعنى السوار وهو حاصل الوجه الثاني الذي ادعى اليه بقوله وبني الاستواء انه  
 يرد من السوار الاستواء ويجوز عتبه بالفارسية براست شدن ثم جعل صفة للطريق على السبيل  
 على طرز قوله زيد عدل فيكون تقدير الكلام ح في اول الطريق الاستواء فلا يلزم ح الا بالتكاليفات

المذكوران في الوجه الاول ودون ثلث وحاصل الوجه الثالث الذي فيه عليه الحشوية قوله او  
الوسط انه يراون السواد الوسط كما فيهم المورد فوصف بالطريق كناية عن الطريق المستوي الذي  
فلا يلزم ح الاكلت واحده هي اضافية كمنفعة الى وصودنا ويكون قولنا اي الطريق المستوي  
بياننا اصل معنى سواد الطريق على اثنين الوجهين واما اصل الوجه الرابع الذي اورد في قوله وقل انهم  
او ان الطريق المستوي تفسير للطريق الذي وقع في قوله سواد الطريق فاما المستوي ح يكون  
بياننا لفظهم العبد في الطريق لا تفسير للسواد حتى يلزم منه اكلطقات المذكورة فيكون تفسير  
اكلطاص ح هذا سواد الطريق المستوي والسواد الح اما يعني الاستواء او يعني الوسط فاما يلزم ان يكون  
اشايح تفسير السواد بالوسط لانه دخل في التفسير الاول ولا يلزم منه اكلطقات الثلث المذكورة  
قوله وفي التفسير الثاني اي قوله والصراط المستقيم وفي هذا القول تلحح الى قوله تعاد بنا  
بصراط المستقيم فنش ان التفسير الاول بالنظر الى السواد والى الثاني بالنظر الى الطريق ولا يفي  
ان التفسير الاول ليس تفسير بالنظر الى السواد في جميع الاحتمالات الاربعة المذكورة كما عرفت  
بقا على ان التفسير الثاني تفسير بالنظر الى مجموع السواد الطريق لا الطريق فقط لانه من العسر  
ان الصراط تفسير للطريق المستقيم للسواد قوله اشارة الى ان الطريق المستوي آء اعلم ان الطريق  
مستوي والصراط المستقيم اللذين وقفا تفسيرين لسواد الطريق لا بان يكونا تلميحين التبع  
الالم يكونا تفسيرين له ونسبتيه لم يكن الا واحدا لا تعدو في الجنبس النوع لانه عبارة عن  
تفسير الوجهين الطريقين بسواد كان جسا او سطح او خطا وهو لا يكون الا واحدا فلا يكون  
صراط المستقيم الا لتميها واحدا فيكون الطريق المستوي ح ايضا واحدا والاضافي الى ان  
فما فيكون التفسير الثاني ح اشارة الى ان كلامنا الطريق المستوي والصراط المستقيم طريق  
نه يستنبط وجوب قول الحشوية ان المراد بالاستواء الاستقامة لانه لما ثبت اتحاد المستقيم للثلاث  
فذين هم متفقان نعم منه اتحاد الاستقامة والاستواء اللذين هما ساد ان لهما لان اتحاد المستقيم  
تقدم اتحاد البديين ولهمذا يعبر عن الاستقامة ايضا بالافارسية بر است شدن ثم اعلم

ان انقضاء الحاشية المشية المنية على تفسير الخط المستقيم حيث قال هو انقضاء الخطوط المستقيمة  
بين المثلثين من سبوس الاخطا واحدة حتى ما لا وجه له فلو لم يكن الخط المستقيم الثالث ان المراد بالخط المستقيم  
انه اشارته الى المنع ما استند اليه بالفتح على قول الشافعي للرافض الامر بما من ان القصد حقيقة من جهة نفس الامر  
فما من الامر على وجه العموم بل بقا غير متساوية حتى وقال الرافض ان كلام القوادح ما جاز لو كان القصد حقيقة من جهة نفس الامر  
وخص الامر لم لا يجوز ان يكون القصد حقيقة من نفس الامر منى مطابق العقائد المتفق على الحكم عندنا فان قلت سياتي  
التم والمراويل يدل على انه تفسير للامور في تفسيره في غير الجوانح ويتبين سواء القيد من جهة قدر جعل الخط المستقيم  
حيث قال ان المراد بالخط المستقيم مطابق العقائد المتفق عليها فما وجه قلت لما كان الصراط  
المتقيم نفس الشرائط الطريق وقريبا بالفتية ارجح اليه وارجح اليه من ارجح الى الشرائط الطريق لا  
يقال لم تنحل الحاشية نفس الامر على مطابق العقائد المتفق التي لا تكون الا تصديقات مع ان العلم منها  
ما هو اعلم منه ومن متعاليه لا نناقول ان لفظ نفس الامر مطابق غير متعدي والمطابق اذا اطلق شيئا من القدر  
الكامل وليس القدر والكامل نفس الامر لا مطابق العقائد المتفق عليها ودون غيره ومن لا يستطع ان  
الشيء الذي دونه ذلك المورد من ان الحكم يوقع الهداية على وجه العموم غير صحيح او يخرج العلم بالاعتقاد  
حتى تحصيله كذا وجبتم المراد من مطابق العقائد المتفق مطابق على طريقة الهداية القدرية فيكون  
بعض الاحكام المعينة من احوال السموات والارض ما فيها لا يضر التسمية او صدق التسمية لا تقتضي  
وجود جميع افراد موضوعها وقد وقع في بعض نسخ الحاشية بدل قوله مطابق مطابق وقوله ظاهر قوله  
والاول اي مطابق العقائد المتفق عليها النسب لانه متساو كذا ما اذ في اشار الحاشية بهذا القول  
الى قوله ما قال انفاضل الزيد في وجه الانسية من حصول البرزخية المتساوية بالبنية الى حاشية الكتاب  
كان وجه الانسية هو ما ذكرناه لا ما ذكره لان برزخية الاستعمال عند عدم عبارة عن بيان انفاط  
مختصة بمقتضى الكتاب في الخطية ومن الخط ان سوار الطريق الذي اراد به مطابقة مطابق العقائد  
المتفق عليها ليس كذلك وهو غير متضمن مقتضى الكتاب في الشطرنج والكلام لا يجوز في غير هذا  
الى الشافعي التوفيق جعل الاسباب موافقة للمطابق سواء كان خيرا او شرا واما استعماله في غير هذا

کتابخانه عمومی  
مفتی محمد شفیع صاحب  
مدظلہ العالی دارالافتاء  
دارالعلوم دیوبند

۱۰۰  
 الا اني قد علمت اني قد  
 كما اني قد علمت اني قد  
 وما اني قد علمت اني قد  
 بل اني قد علمت اني قد  
 اني قد علمت اني قد  
 قال لي قد علمت اني قد  
 فاني قد علمت اني قد  
 لهذا اني قد علمت اني قد  
 فتدبر يا محمد علي  
 فهدى الله قلمي



منه  
نحوه

فيعمل من بعض الحكيم الدعوة الى الطاعة وعند بعضهم على التبرية على الطاعة وعند بعضهم على الطاعة ولا بد  
لا يستعمل في العرف والشرع الثاني في غير الثاني الاول من المعنى ان يكون فيه التبرية وما كلفه القول به اما ما هو  
وعلى الآخرين يكون تاسيسا ان حملت الهداية على الدلالة وبالبرهان ان حملت على الدلالة لا بد من قول الاول  
بمعنى ان هذا المقام مقام الحمد وما كان حراما بالانتماء الى بعض الذين حملوا التبرية من جهة التبرية في كل  
منه الذي ينبغي ان يكون لنا استقلا بالبرهان ووصول التبرية وهي من افعلة التبرية في كل حال على وجه التبرية  
وتقدم على وجه الكمال والا تسمى هو كمال الا على تقدير ان يكون لنا استقلا بالبرهان ودون ذلك كما ينبغي  
في تسمية بقوله لا يتحمل على ذلك التقدير ان يكون فينا لنا وغيرنا كما تقدم عطف زيد في غيرنا لا يملك في قول  
ما في غير المضاف اليه اما ما ملان تقدم ما في غير المضاف اليه اما على المضاف اليه فقط ودون المضاف اليه  
المضاف اليه على الاول يلزم من فصل المضافات اليه من المضافات اليه على الثاني يلزم من تقدم  
المضاف اليه على المضافات لانه ما تقدم ممول المضاف اليه على المضاف لانه ان تقدم المضاف اليه على  
التي تسمى كاستلزام تقدم الممول تقدم المضاف كالاتي من المضافات على المضاف على فقر المضاف يكون من غير المضاف  
قول المضاف لا يتناع تقدم ما في غير المضاف اليه على المضاف اليه وان المضاف كما قال المضاف في قوله  
لانه على هذا يلزم استحالة واحدة فقط وهو تقدم المضاف اليه على المضاف وبذلك لا يستحيل ان يكون المضاف  
في الوجه الثاني فلم يكن من بين الوجهين في ذلك سبب للفظ هو ان الوجه الاول بالنظر الى خصوص المضافات  
اليه الثاني بالنظر الى مطلق الممول وان الثاني قول لا يفرق بين الوجهين الملتزمين او وجه التبرية  
ساعة للفظ فليكن لنا برهان ان الوجه الاول هو الذي ادى اليه الشرع بقوله لا يتناع اما بالنظر الى المضاف  
اليه ممول ونزول احدى الاستحقاقين على التعيين المانفصل ممول المضاف اليه من المضافات المضاف اليه  
تقدم المضاف اليه على المضافات كما عرفت الوجه الثاني هو قوله وان الممول به بالنظر الى مطلق الممول  
وموله لا بالنظر الى خصوصية المضافات والمضاف اليه مموله ان كان مضافا اليه هو مضاف الممول  
لنا ممول المضاف اليه الى النزول تقدم المضاف اليه على المضاف فقط وتقرير ان الممول لا يصح قوله في  
وقوعه عالمه فينا فليكن لنا برهان ان يقع الفرق موقوف لنا الذي هو تقدم على المضاف في كل



ان تقدم ما في غير المضاف اليه على المضاف متنع لان ما في غير المضاف اليه يكون معلوما مع تقدم  
 على المضاف مع تقدم المضاف اليه على المضاف فيقول لا يتقدم المفعول تقدم المفعول تقدم المفعول  
 يعود الى المضاف اليه لان تقدم ما في غير المضاف اليه على المضاف اليه صورتين احدهما تقدم على المضاف  
 والثانية تقدم على المضاف اليه فقط من العين ان الدليل الذي يادروه الشواهد ان المفعول آه لا يلحق  
 الا على امتناع العترة الاولى دون الثانية كما لا يخفى على من ادق لب فلم يتم التعريف لم يثبت الدليل  
 امتناع كلتا الصورتين التي هي للتعقيل فبما بعضها بدون الواو وبدون اليه فيكون الجواب كذا  
 لا امتناع تقدم ما في غير المضاف عليه لان المفعول آه على هذه النسخة ايضا يكون قوله لان آه لا  
 ملا امتناع فالحاصل ان ما في غير المضاف لا يخلو اما ان يكون مفعولا للمضاف والمضاف اليه فيلزم  
 عليه يلزم ان يكون المضاف او المضاف اليه مقدما على المضاف لان المفعول لا يقع الا حيث يقع  
 المفعول في قوله فيما هو على النسختين اللتين فيما حرف الواو على قوله لان يكون قوله لا امتناع وقوله  
 لان ليلين لعدم ساعدة اللفظ متعلق لنا بالرفق وعلى النسختين الباقيتين يكون مجموع قولنا  
 المتكلمين وليلا اذ عليه قال التزم اذ يكفيه راجع من الفعل قال لغافل فيزدري وذلك انه  
 لما كان طالبا للخلق بافضل لغات فما وجد او يصح استنباط معنى الفعل فلو انشرا عنه وتماخرا  
 عنه صح ان يعمل فيه ولذا يعمل فيه بما يعتد به كونه ملزوما مشتقا نحو ما سد على اي مسائل قال التزم  
 على محاذات ما ذكره المصنف في المطول في قول صاحب التخصيص ما كثر ما لا اصول حبان فلا اصول  
 متعلق بمجذوف يفسره قوله حبان لان مفعول التصدير لا يتقدم عليه لانه عند العمل ما دل ان مع  
 الفعل وهو مفعول ومفعول الصلة لا يتقدم على المفعول لكونه كمتقدم خبره الشيء للترتيب بالاجزاء  
 عليه الاظهاره جازية اذ كان المفعول ظهرا او شيئا قال المصنف في قوله لا يلحق مفعول في قوله لا يلحق  
 راقه وشي في الكلام والتقدير تكلف وليس كل ما يؤخذ في حكمه حكمه ما اوله مع ان الظاهر  
 مما يكفيه راجع من الفعل قوله وذلك لان خيرة آه قد كان المشهور في تقريده في سالف الزمان  
 ان المطلوب الخيرة في المعنوم التوفيق بحسب معرفت والشرع فلو تعلق لنا بمفعول يكون المفعول

في  
 جازية  
 في قوله لا يلحق  
 في قوله لا يلحق

والمجول المية خير رفيق الذي هو ذاتي للتوفيق فيلزم تحمل الحمل من الذات الذي انما يحمل الجاهل المذاتي  
لذات وثيقته لما هو متوقع للذات عبارة عن حمل الذاتيات فلا يحتاج شهودها الى اصل  
جاهل وما اتجه عليه الا لاسلم ان الخير ذاتي للتوفيق لم لا يجوز ان يكون حال البصر بالنسبة الى الخير  
بان يكون سبب للبط الى الخير ذاتية للتوفيق ويكون الخير خارجا عنه ولو سلمناه فامتناع الخير في خصوصه فيكون  
لا يكون الا من جهة انصفة للمطلوع من البين انه بهذا الاعتبار لم يقع مجعولا اليه حتى يلزم تحمل الحمل الذي  
والذاتي وانما وقع مجعولا اليه على انصفة للتوفيق وهو بهذا الاعتبار لما لم يكن ايتا للتوفيق لاستانته في تحمل  
الحمل منيما وبالجملة ان الخير الذي هو جزء للتوفيق ليس مجعولا اليه والخير الذي هو مجول اليه ليس في ايتائه وعلى كل  
المتعة حين لا يلزم المجولية الذاتية على ان المجول المية انما هو خير رفيق وهو ليس ايتا للتوفيق بل هو  
الذاتية فان قيل ان الخير مطلق بالنسبة الى خير رفيق فلا وقع خير رفيق مجعولا اليه بل يقع الخير المطلق في مجعولا  
اليه لاستلزام مجعوليه التقييد بمجوليه المطلق وقد فرض ان الخير المطلق جزء للتوفيق فعاد الاحتمال فحرقى  
ايتال نه على هذا لا يلزم تحمل الحمل من الشيء وجزوه الا بالعرض وبواسطة المتعبد فحين لا متعدها فامتنع  
اجعل استئناف بينهما عديل عنه الى تقرير آخر وان خير رفيق لازم لهية التوفيق فلو كان مناسطعا  
بجعل يلزم تحمل الحمل من الشيء ولازمه وهو محال لانداء وجوه الذات من اجاعل بعد لازمه الهية ولا يلزم  
انفكاك اللازم عن الملزم فكيف يحتاج ثبوت اللازم للملزم الى جعل اجاعل انما الاحتياج اليه انما يكون  
فيما يمكن فيه انفكاك المجول المية عن المجول ودون غيره فاللزام على هذا التقرير في تقرير قول الشيء لان الخير  
عوض عن المضيافة اليه هو الرفيق فان قلت تقرير كلام المحشي بهذا النمط لا يلزم قوله لا متعدها تحمل الحمل  
من الشيء وهذا ايتا الذي يطلق على الجزو دون اللازم قلت لانتم ان الذاتي لا يطبق على اللازم  
فان الذاتي له عتيان منه هم احدهما المشوب الى الذات سواء كان داخل في الذات وجزء منها او  
ما رجا غير متفك عنها الى اللازم والاخر ما يكون مشوبا الى الذات بل دخول فقط ودراد المحشي من الذاتي  
لمشي الاول دون الثاني قال عى قدوة المحققين المتأخرين بعد قية نظرهم ان لوازم الذات ما لا يلحق  
ناني طرف ومنها كان اذ خارجا كالزوجية بالنسبة الى الارضية فاما وجوب الارضية ووجوب الزوجية

وقد يكون التوفيق بالنسبة الى خير المرافقة كك فان الكلفا يتصور من مفهوم التوفيق حقيقة ولكن  
 خير المرافقة والمجمل ان التوفيق بحسب الوجود الخارجي يستلزم خيرة المرافقة وايضا بحسب الوجود والذاتي فلما  
 يستلزم اسلافه يكون خيرة المرافقة من لوازم الوجود الخارجي ولوازم الوجود الخارجي بحسب المرافقة فان  
 انتفى العلم ان الحق قدس سره اشار بقوله فانهم الى جواب المظهر تقويه انهم ارادوا بحسب المظهر بقوله فان الكلفا  
 ان الكلفا يتصور من مفهوم التوفيق ولا يصل الى فهم مفهوم خيرة المرافقة فليس يمكن هذا الايمان فيكون قد  
 عينه بالمعنى الاعلى الذي هو عبارة عما يلزم من تصور المظهر والملازم والنسبية بينهما الجزم بالجزم  
 اذ لا يلزم من عدم حصول مفهوم خيرة المرافقة عند تصور مفهوم التوفيق الذي هو لزوم معنى الذي يلزم  
 جزم المظهر بينهما عند تصورهما مع تصور النسبية التي بينهما بل الجزم بغير معنى فانما علم قطعا ان من تصور  
 معنى التوفيق وغيره فليس والنسبية بينهما جزم بالملازم عينيا وانما ياتي فيكون لا تباينيا بالمعنى الخاص  
 الذي هو عبارة عما يلزم من تصور المظهر وعده تصور الملازم وهو العشي من الملازم اه الملازم عينيا  
 الملازم دون الخاص ان اراد ان التوفيق وهذا في فهمه لكن لم يوجد خيرة المرافقة نعم لان العمل بدليل الايمان  
 لا ينفذ فحينئذ في الوجود والاعتبار على ايضا يكون كك كيف يكون خيرة المرافقة من لوازم الوجود والاعتبار  
 وقيل لا ينفذ المجهولية الذاتية بان الجمع انما هو بحسب ثبوت الذات بالذات بحسب ستانف سوي الذات  
 لا بحسب نفس الذات ثبوت او بحسب ثبوت بالعرض فيجوز ان يكون معنى قول الله تعالى جعل لنا التوفيق خير من  
 ما كنا نعبد من الاخرين لا الادنى فتأمل وقيل لا فها بانها انما تتجلى في الماهية الحقيقية دون الاعتبارية  
 ولا ينبغي ان ياهية التوفيق اعتبارية فلا تنافي في لزوم المجهولية الذاتية فيها ولا ينبغي ان ياهية التوفيق  
 الذي قسماه على البطالة ما يجري في كل ماهية حقيقية كانت او اعتبارية وبعد بقي به اشكال هو ان  
 كان على تقدير تعلق التوفيق بالذات المجهولية الذاتية التي هي طائفة يكون له طائفة بالذات فاما طائفة  
 الشواير كيك على هذا التعلق فانما هي طائفة على الصبح ولا يلحق لا على الباطل فكيف يمكن الجواب  
 عنه بان له صلة متعلق ان جعل الوجود هو ان جعل معنى خلق وخير من خلق ما لا سوكة التوفيق  
 لا مفعول لاننا لمجعل حتى يلزم المجهولية الذاتية وقيل في الجواب عن ان الشواير بالذات كك منها انما هي

على وجه الاستدلال  
في المحل  
في المحل  
في المحل

من متناهي المجازي الى البطالان ولا يجب ان لا يتحقق التوفيق عن الخير فلا يكون الخير  
على هذا التقدير مستلزما له من حيث انه ذاتي له ولا من حيث انه لازم له فلا يلزم المجهولية الذاتية  
اصلا لا لانه اذا التزم التجريد مع تحلل المحل بين التوفيق والخير فليس فلا يلزم منه ضرورة اصلا فانه  
لا يركب كما نقول ان التجريد غير شائع فلا يلحق اخذه وان صح وليس معنى الركابة الا بالذات لان  
هذا المقام مقام المحر وفيه يكون المراد من الالفاظ المستعملة فيها هو الاعتبار بها بحسب المعرف ولا يربط  
ان الخير لما كان اعتبارا في مفهوم التوفيق بحسب المعرف فكيف يجوز عنه قوله وهذا يظهر حال تعلق  
لنا بالتوفيق وبالخير آه هذا من سؤالات تقدير النسب ان لم لم يتعبر عن الشر احتمال تعلق لنا  
بالتوفيق والخير وتقرير النسب اذا ما كان حال تعلق لنا بالتوفيق والخير فسادا وسعة يظهر من  
حال تعلق لنا بغيره فليس لم يتعبر عن ان تعبر عنها ليعبر عنها اما الاول فلان الخير لما كان  
ذاتيا لم يعلق التوفيق بكونه ايتا للتوفيق انقيده بلنا انما يلزم المجهولية الذاتية على هذا التقدير  
ايضا كما يلزم على تقدير تعلقه بغيره ايتا الثاني فلان الخير وان كان ذاتيا للتوفيق لكن الخير القيد  
بقيده لنا ليس ايتا له فلا يلزم المجهولية الذاتية كما لا يلزم على تقدير تعلقه بغيره وهذا ينبغي  
ما قال بعض الفضلاء من انه يظهر عما ذكره المحشي امتناع تعلق لنا بالتوفيق وبالخير ايضا لان ثبت ذلك  
للذات يكون لنفسها لا لغيره لان جعل الانسان ما طفا لغيره انتهى لانه لا يظهر ما ذكره المحشي وجه  
استناع تعلق لنا بالخير كيف لا وهو تعلق لنا بالخير يكون خيرا مقيدا به وخير المقيد ليس ايتا للتوفيق  
حتى يلزم اشتقاقه التي ذكرها في تعلقه بالخير ثم ان ما قال ذلك الفاضل ثانيا من انه لو نظرت  
الى الاتصال المنوي بين المضاف والمضاف اليه بحيث لا ينفع ما لم يثبت من التوافق الاتصال المنوي بين  
المضاف والمضاف ليس يمنع تعلق لفظ بالمضاف دون المضاف اليه مع انه لم يثبت بعد توكيده  
ان لا امتناع تعلق لنا بالتوفيق والخير ما فانس جهة اللفظ هو ان بمول المصدر والتمثيل  
للتقديم عليه ما ينبغي ان لنا نظرت والنظر مما يتوسع فيه فيجوز فيه ما لا يجوز في غيره وهو له بهذا

على وجه الاستدلال  
في المحل  
في المحل  
في المحل

هي ملزوم الجمعية الذاتية على تقدير تعلقنا بحيل متين في ميل لدفع وجهه كما تعلق لنا بحيل الله  
 قيل انه لو كان لنا متعلقا بحيل كان فعل الله بوجهه جعل التوفيق معلوما بالعرض لان الله لم يخلق  
 مع ان فعل الله تعالى لا يكون معلوما بتبعي من العمل من ان الله لم يخلق كفا في قوله ومثل كل  
 الارض فرشا والسموات باوا وقوله وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون فيجوز على هذا ان يكون  
 لنا متعلقا بحيل في فعل الله بوجهه كانه لزم عدم كون فعل الله بوجهه معلوما بالعرض حتى  
 يقال له قد ان اللام للارتفاع فيجوز ان يكون لنا متعلقا بحيل بل متعلق بوجه الحركة الجمعية لانه  
 هي يلزم على كل تقدير سواء كان اللام للارتفاع او لا وقد يقرر كلام المحقق بان ملزوم الجمعية  
 على تقدير تعلقنا بحيل متين ما قاله حال الدين لدفع وجهه كما تعلق هو انه بهذا التعلق يلزم  
 خلاف المقصود لان المناسب المقام المحمدي تعالى التوفيق خير فريق لنا وهو لا يقيم الا اذا كان لنا  
 متعلقا بفريق بخلاف اذا كان متعلقا بحيل فانه لا يتصور ما قد التوفيق لنا فيجوز ان يكون لنا  
 من انهم ثم المقصود ان كان لنا متعلقا بحيل متين الا ترى انه قال الله تعالى ومثل كل الارض فرشا  
 فان النظر في هذه الآية الكريمة متعلق بحيل مع انه ليس فيه الحركة كانه خلاف المقصود وهو يكون  
 فرشا غيرنا ووجه الارتفاع اما لخل وجه الحركة كانه ما ذكرتم حتى يمنع مستندا بالآية المذكورة بل وجه الحركة  
 هو ما ذكرناه وهي الجمعية الذاتية وهو لا يبعد في الآية اقول لا دخل في هذا التفسير لكون اللام  
 فيلغو قول المحقق بحيل اللام للارتفاع وهذا كما ترى بخلاف قرنا كلام المحقق فانه لا يلغو اصلا قال الشارح  
 المحقق في هذا الاصل لا يعلينا اوله من بيان معنى الجواز التقدير والتوفيق انما المقصود الى المفرد المركب ثم بيان ما هو المقصود  
 من كلام الشارح المحقق ليتضح المقصود بانهم وجهه فاعلم ان الجواز انما هو في الجواز اعمليا ومجازيا في الاستدلال  
 ومجازيا في التسمية فيعبارة عن هذا الفعل او معناه الى ملابس لغير ما هو له مع نصب قرينة  
 عن ان يكون الاستدلال الى جوله كزيد عدل ووجه تسمية هذا الجواز بهذه الاسماء انما هو على السبب  
 والمجاز في المفرد وفي الجواز في الطرف ايضا لانه لا يكون الا في طرف الجملة عبارة عن الحكمة المتعالية  
 في غير ما وضعت لرح غيب قرينة على عدم لزوم الغيبة ليعتبر له كالمعلق المعلق على المعلق في الجواز

هذا هو المقصود من قوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون  
 فانما هو ليعبدوا الله تعالى لا ليعبدوا ما خلقوا من  
 هذا هو المقصود من قوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون  
 فانما هو ليعبدوا الله تعالى لا ليعبدوا ما خلقوا من





ارسلنا العائد الى الرسول وهو نفاها برهان هنا مقام الحمد لرسول الله صلى الله عليه وسلم  
وهي لا تحقق الا على تقدير ان يكون كمالا من غير مغزول الى رسله لان يكون على ان من غير ان ارسلنا  
الى الله تعالى ما ذملي ذلك ان الذي منتهى لشدة تقديره ورون الرسول المبرور والحمد على السنته الغنمية  
لا من كنهه مديا بل قد ليس شيا لمحمد ههنا البتة في كماله على اذ به العنفة التي صفات كماله  
كما لا بد قوله ولكن تأييده اي تأييد ان الذي ليس محمد بنى هم الفاعل على ان رسول الله صلى الله عليه وسلم  
توضيحه انما كان في مقدرتان مائة فماتان احدهما ان بهاية الرسول للخلق انما كانت بعد  
لا حال لا رسال ان اطلاق المشتق على الذي ثبت له مبدء اشتقاق في الاستقبال الذي  
يجاز به الاتفاق كما قال العشي في الحاشية النتهية هم فاعس منعه من العنفات المستبقة حقيقة قال في  
المشتق منه بالموصوف كالضارب من هو في الضرب مجاز بعد مقتضائه فذاته من الموصوف لا صاحب  
من مبدء الضرب الحقيقي قبل بل حقيقة قبل ان كان يفعل بل لا يمكن بقاؤه كالحركة والحكمة وهو ذلك  
فحقيقة ولا في جزاء بل قيام الشيء به كما فاعس من فيه فيجاز به الاتفاق فلا يقال بالضارب من لم يصدر  
الضرب لا يضرب ولكنه سيفضرب حقيقة بل مجازا انتهى قاله بيل على كل واحد من هذه القياسات  
مع ماله وباعليه قد كوفي كسب لا رسول لغرضه المقام لم تذكره يلزم منها انه يكون على تقدير راقه الله  
بمبنى للمادى اطلاق المادى عليه صير الى رسال الذي يفهم من قوله ارسلنا مع ان لو اذ انتمى  
الاشتقاق للمادى لم يثبت له حال لا رسال بل عبده فهذا الاطلاق لا يكون الا اطلاقا مجازا  
فيكون ههنا مجازا آخر سوى اخذ المبدء بمبنى للمادى وهو لا يتاستقيا لمحمد لانه بالادوصاف كماله  
والثابتة بالفعل البق والنسب بخلات مالتوجع للمدى بمبنى الحاصل بالمصدر فانه ليس في الاجزاء  
وهو اعتبارا بغيره شرح الرسول على طريق البيانته وهي بالادوصاف الثابتة في الاستقبال في علمهم  
المبلغ والنسب انما عرفت بهذا يكون انهم لا احتمال لثاني الاول في نظرهم وان حاصل تاييده  
ان في الوجه الاول يلزم مجازا ان مدحوا في استعمال المدى في معنى هم الفاعل اي المادى وانما في  
استعماله في اطلاق المادى على في الحال مع انه ليس بالمادى للخلق الا في الاستقبال دون الحال



السانج الصالح للنسبة الى الفاعل وصدور عنه ثقل الذين عنه الى مسمى اسم الفاعل مشتق  
 منه فصح ان يراونه تجوز الامانة جتانه جزوله كما هو عند اهل العربية من ان المشتقات  
 موصوفة للذات والصفة ونسبة وعند السيد الشريف من انها موصوفة للموصوف  
 وانما من جهة ان له دفلا في الشراخ المشتق وهو على تقدير ان يكون موضوعا للمضي  
 يتصرف العقل نظر الى الوصف القائم بكما هو عند البعض وان جهة انه عينه كما هو عند  
 بنحو ان اسم المصدر فانه لما لم يعبر فيه كالمصاحبة للامانة الى الفاعل لم ينقل عنه الى مسمى  
 اسم الفاعل ليراد منه تجوز العدم تحقق ما هو شرطه من العلاقة وفيه ان عدم اعتبار التلخيص  
 بالفاعل في اسم المصدر لا يلزم عدم صحته تجوز له اسم الفاعل لان مناه قائم بالفاعل في  
 الواقع تحقيق علاقة اعمول فيصح تجوز له تجوز احوال الحمل قال الشارح اطلاق عليه غير  
 اياها بل الى من في قوله من يرسله ان قيل ان حال من ضمير مفعول ارسله او عاين الى  
 تعالى ان قيل له حال من ضمير فاعل ارسله قال الشارح مصدر مبنى للمفعول اي بان التميز  
 به لا بين ان الاقتدار لازم فكيف يصح القول بانه مبنى للمفعول لاننا نقول قد قدمنا  
 لفظه بعد الاقتدار فيكون الاقتدار متعديا بالبار فصح القول بانه مبنى للمفعول قوله  
 ويمكن جعله مصدرا مبنيا للفاعل في ايشية التسمية نسخ المتن مختلفة في بعضها تقديم  
 الاقتدار على الاقتدار وفي بعضها على العكس اكثر نسخ ايشية وقع على النسخة الاولى  
 وبعضها على النسخة الثانية وكذا قوله مصدر مبنى للمفعول اي بان يعتقد به ذلك  
 به وقوله يتبعون بالاقتدار والنظم النسخة الاولى انتهى قوله فيها والنظر النسخة  
 الاولى اي تقديم الاقتدار على الاقتدار لان الاهتداء واجب للنور دون الاقتدار  
 فانه يكفي له وجود المادى وكثرة النسخ ايضا موجهة للنسخة الاولى قوله لكن الا  
 وهو جعل الاقتدار يتقدير به مصدر مبنى للمفعول الى من جعله مصدرا  
 التكملة بتقدير به او المقام مقام الحمد وهو لا يكون الا بصيغة حقيقية من صفات اورد

اذ كانت الاصلية التقدير الاول ان يكون محال انتهى ح ان الرسول مقتدى به في صفة ليس صفاته  
 على الجند عليه وسلم فان اقتدرنا به صلى الله عليه وسلم وصف لنا لالا لا بطريق وصف  
 الشيء محال فحقيقته وهو لا يكون وصفا حقيقيا للشيء لا يقبل فعل هذا يجب على المحقق ان يقول ان الصورة  
 المقام الاول بان الاول انما يطلق فيما يكون له بطرف المقابل نوع حقيقة وليس لثاني محقق  
 ان ليس وصف حقيقة المحقق حتى يصح الجواب انه لا يقول ان وجبت الشيء محال المتعلق وان لم  
 يتحقق صفاته حقيقة لكنه يستلزم وصفا حقيقيا للشيء فاقترنا به صلى الله عليه وسلم وان لم  
 يكون صفعا حقيقيا له صلى الله عليه وسلم لكنه يستلزم حقيقة مقتضى في الجليس البارز فيكون  
 لثاني الالف صحة لكن لما كان كونه صلى الله عليه وسلم مقتدى به في فهم من الاول صراحة دون ان  
 يحكم الشيء بالوفاة لان رتبة اذ ما كان الثاني الذي يستعمل على كونه صلى الله عليه وسلم مقتدى به  
 بطريق الكفاية التي هي ارجح من التصريح يكون كونه صلى الله عليه وسلم مقتدى به في خلاف ذلك فيكون  
 ان ذكر كونه صلى الله عليه وسلم مقتدى به في خلاف ذلك فيكون الثاني الذي يستعمل على كونه صلى الله عليه وسلم مقتدى به  
 للفاعل على صفة الغائب المعلى ثم تلزم قول الاقضية ان على النبي للفاعل على صفة الغائب المعلى  
 فاما ان جعل صفة له صلى الله عليه وسلم فيكون الرسول ح فاعلا لا ولفظان فيكون الفاعل فاعلا لا ولفظان  
 متما لا يخرج عن المحل اما الاول فلان كونه صلى الله عليه وسلم مقتدى به في خلاف ذلك فيكون الثاني الذي يستعمل على كونه صلى الله عليه وسلم مقتدى به  
 لا يكون مقتدى به بالغير بل يكون الغير مقتدى به على غير سياسته لمجد صلى الله عليه وسلم واما الثاني  
 فلان الحكم مع الغير شامل لجميع الافراد سواء كانت حاضرة او غائبة فذكر التكلم بمعنى من ذكر التما  
 بلام تية ولم يحسن المراءى في ذكر صفة الغائب في هذا الحكم فلهما ما يشان فيفسق الاقضية وما مثل  
 في وجهه ترك كون الاقضية بصيغة اذ صيغة الفاعل على ان يكون صيغة الفاعل من ان يلزم على هذا التقدير  
 حذف الفاعل من غير اتمامه شي مقامه وهو غير جائز في غير ان هذا غفله من صريح النجاة من ان ذكر الفاعل  
 في المصدر غير لازم سواء كان منظره اذ صرح قوله لان استدلوا بالثبوت في قوله نعم من هذا المراءى  
 الاستدلال الذي هو محل لازم استدلالنا صلى الله عليه وسلم انه لو كان يتوعلقا بيلق لكان حباه لان

على  
 انه من الغرض  
 محال

ان اهتمد انما العنى بصلى الله عليه وسلم وذا كما ترى لان الشئ لا يكون له تعالى شئ الا اذا كان منتهى له  
 ان اهتمد انما به منتهى لنا لانه كمال لنا لانه ولا يقرب ان اهتمد انما لازم فلو كان متعلقا بليق  
 لكان معناه ان اهتمد انما بصلى الله عليه وسلم ليس فيه كثير من اهتمد انما اهتمد انما كمال له  
 لان هذا التقدير لا يلزم بعبارة المحشى كما لا يخفى على من اراد ان يفهم وتوحيده وجه عدم تعلق به  
 بليق انه لو تعلق به يلزم ان يكون بليق الذى هو خير ما اهتمد انما عليه رتبة لان العمول  
 يقع الاحيث يقع عالمه وهو يوجب تقديره انما على البتة رتبة وهو كما ترى يعارض بان فى حصة  
 تعلقه بالاهتمد انما يلزم من هو تقديره عمول المصدر عليه انما بان لفظه بغيره فغيره  
 لا يجوز فى غير مشتركة فاعلم قوله وتوحيده فى الاهتمد انما حاصله انه لو قدر لفظه بغير الاهتمد  
 وتعالى ان منتهى المقول بمعنى ان يتهدى بالو للفاعل التكلم مثل ما سبق فى الاهتمد انما كان تعلق  
 لاهتمد انما يكون المعنى اهتمد انما بصلى الله عليه وسلم واجتدا انما بصلى الله عليه وسلم بليق به  
**قوله** لكن الاول اى كون الاهتمد انما مصدر امين المقول بليق من اخذ مصدر امين لفاعل  
 مع الغير لانه على الاول يكون الاهتمد انما حقيقة له ودون الثاني لا بطريق وصف الشئ بجملة متعلقة  
 به ليس معنى حقيقة الشئ حتى يصح المحرر بانه لا يمكن ان يكون المراد من الاول عدم تعلق بليق  
 ووجه عدم وهو انه على تقدير تعلقه به يكون المعنى ان اهتمد انما بصلى الله عليه وسلم مع ان اهتمد  
 الغير لانه على الصلح بصلى الله عليه وسلم فانه كمال للغير لانه صلي الله عليه وسلم ثم اعلم ان فى الاهتمد انما  
 واجبة مثل ما مر فى قوله ولكن الاول اولى عليك بالتأمل الصادق ليعلم لك حقيقة الحال  
 فائدة جليلة يجب التنبه عليها هو ان حكم المحشة باو لوتها الاول من الثاني سواء كان فى الفقرة الاول  
 او الثانية انما هو على تقدير حمل الباء الواقعة فى المتن على الصلة ودون السببية كما افاد به جدى وشاذ  
 استاذى فى حاشية ذيل قول المحشى لكان تعلق بليق بعبارة قوله اراد لقوله على طبق ما قلنا اعلم  
 ليعتبر التفتيد بالنظر اى قوله بكم قيدا ولا فى الاهتمد انما يحمل الباء السببية فالمعنى على البناء  
 للفاعل المقول تهتدى بسبب البنى عليه السلام او تهتدى بسبب من متبعية عليه السلام فاعلم

وان كان توصيفا بحال المتعلق كما فيه هو لكن لا بخاره زيادة من عليه السلام ومنه رتبة لما فيه  
من الاشارة الى انه عليه السلام في رتبة بحيث يتبدى بتبعيه ونحن نتدلى بسببه فضلا عن رتبة  
بنفسه صلى الله عليه وسلم صدرا لعلقه باللقاء والا فلا خفا فيما نحن فيه من اخراجه وكذا يحمل قوله القند  
به على بناء القائل على باب النسبانية وحال المعنى نقصدى لاحد من ائمة بسببه عليه السلام فضلا ان  
نقصدى به فيئة البصر من الاشعار الى منزلة رتبة عليه السلام ليس في قوله نقصدى به على حل الباء  
للعلة كما لا يخفى على النصف انتهى بقوله فان اجمع المضان يفيد العموم ولا يخفى ان يكون  
معنى قولهم سعدوا في معارج الحق انهم سعدوا بجميع معارج الحق ولو يستلزم ان يلجوا اقتضاه وجوه  
والا لم يحقق سعدوهم على جميع مراتبه وليس على هذا قوله سعدوا في مناهج الصدق قوله بسبب  
التصديق اي تصديق الرسول صلى الله عليه وسلم فاللام في التصديق عوض من المضاف اليه  
وكذا في فعل المص بالتحقيق قوله ونذر اليفض اي قوله بالتصديق بحيث ان يكون نظرا مستقرا متعلقا  
بجذوة اي بتلبس بصيغة اجمع فيكون قوله سعدوا في مناهج الصدق بالتصديق جملة واحدة  
كما ان قوله بالتحقيق بحيث ان يكون متعلقا بجذوة اي بتلبس بصيغة اجمع فيكون قوله  
سعدوا في معارج الحق بالتحقيق جملة واحدة فنقول الشئ هذا الحكم لتحقيق لا ريب فيه بان حال  
المعنى فان قلت كيف يكون حكم المحشى بان قوله بالتصديق بحيث ان يكون نظرا مستقرا متعلقا  
فان الاحتمال انما يطلق فيما لم يكن فيه خلل مع ان في هذا الاستقرا خلا كما سيبينه المعنى  
بقوله لان السلوك آه قلت لما لم يكن في النظر اكل خلل في كون التصديق نظرا مستقرا  
حكم باحتمالية قوله لكنه اي الشئ لم يكن من يكون قوله بالتصديق نظرا مستقرا الاستقرا فلفظا  
ان السلوك في مناهج الصدق آه فغيره ان السعادة في مناهج الصدق عبارة عن سلوك  
السالك فيه وهو لا يتصور الا بالتصديق بما جاوره النبي عليه السلام فالصدق لازم له فلا يجوز  
تعلقه بتلبس لان التلبس يقتضي الانفكاك وعدم اللزوم فان قيل لو كان بابنية المحشى حيا  
لعدم تعرض كون التصديق نظرا مستقرا لم تعرض هو به ليقم انما تعرض به لان التلبس يقتضي

على المزوم الغير ولا يخفى على السائل ان ما ذكره المحقق لعدم كونه بالقيد في نظرنا متفراجا على  
تمسكه في قوله بالتحقيق فان المصنوع على ما خرج الحق لا يتصور بدون التحقيق من الرسول صلى الله عليه  
وسلم فالتحقيق لازم له فلا يجوز تعلقه بتلبس لان التلبس يقتضي عدم المزوم فما الوجه في ذكر  
الشراح احتمال كون التصديق ظرفا مستقرا دون التصديق مع كونها نسيان في لزوم استحالة  
عدم اعلم انه يمكن ان يقال ان قوله بالتحقيق ظرف متعلق بتلبس بصيغة الواحدا على ان يكون غير المتبسر  
مخوفا من بعض ان هذا الحكم متلبس بالتحقيق كذا في الحاشية النونية المنقولة من الشراح الحق وعلى هذا  
ايضا يكون قول الشراح هذا الحكم يقتضي لا يرب فيه بياننا بل الغنى فيكون قوله وسعدوا في قوله  
الحق يقتضي حاشية على جملتين احدهما قوله وسعدوا في ما خرج الحق واخرها قوله بالتحقيق اذ هو في التفسير  
في الحكم متلبس بالتحقيق ولما لم يصور في قوله بالتحقيق ان يكون ظرفا متفراجا على النج المذكور أعني قوله  
في لا يصح ان يقال هذا الحكم متلبس بالتصديق لم يتعوض الشرح هذا الاحتمال فيه قوله ثم التلبس في قوله  
ادروه فانما ان السيد بالوجه لا يترجم في فهم قول الشراح في الحاشية المنقولة ان التلبس يقتضي على تقدير كونه  
ظرفا متفراجا يكون متلبسا بتلبس من قبل انفسهم كذا في ظاهرنا مستقرا معنى على ان قال السيد يستد في حاشية الكتاب  
من ان النظر المستقر ما يكون متعلقا بمقدار اسوار كان فاما ارجاعا دون ما هو المشهور عند الجمهور  
من انه لا بد ان يكون متعلقا بمقدار اعمالا ولا ينبغي للمحصلين ان يسيروا كلامهم على ما هو المشهور  
عند الجمهور بل لا يخفى ضرورة دعت اليه من السنين انها ليست اذ يمكن تعلقه بمقدار عام كالحصل  
وحاصل المدعى انما الاستلزام ان التلبس من افعال التصديق انما هو من افعال العزم اذ العزم عبارة  
عما لا يوجد فعل به وهو يصديق على التلبس ايضا كما يصديق على الحصول اذ هو من افعال  
تلبس بالغير والاصل من ان يكون الغير فاعلا فيجب استقرار النظر على طريق الجمهور ايضا  
بما هو على الايراد بان الجمهور انما اعتبروا في النظر المستقر تقديره يتعلق بالعام التقدير بالاصل  
التقدير والاول يقتضي ان تمام تقدير الفعل انما هو تقديره الخاص عند من هو زيد من العلماء او عند غيره  
روح لا خلاف بين الجمهور السيد السيد قال الشراح اشارة الى الميراث في الذين انما انما

من انظر في حاشية الكتاب  
في حاشية الكتاب

في المشار اليه لان اشارة تصنيف لا يكون الا الى معتقده وليس في الامر بما قوله الالفاظ البتة  
 وما نبتا آه هذا وقع فيل متقدريه على قول اشارة الى الترتيب كما في الذين يقولون ان الترتيب  
 ان لا يصح الاشارة العقلية ايضا الى الالفاظ والمعاني المترتبة كما لا يصح الاشارة العقلية اليها بناء على عدم  
 وجودها في الخارج اذ لا وجود لها في العقل الا في ان الاشارة بما لا يلزم التقاطع بنفسه كما هو معتقده في ان  
 واحد وما حصل الموضع ان تتنازع حضور الاشياء ووجودها في العقل في ان احدهما هو على التفسير في  
 الاجمال او في الاجمال لا يكون الا مقصور شي واحد يتحد مع الاشياء البعيدة كاشياء معتقده  
 ولا يرب في تحقق الاجمال فان الالفاظ البتة ومعانيها التي اشار اليها باللفظ في اجمالها  
 في الذين في ان الاشارة بوجه اجمال البتة سواء اتحد الوجه بها بالذات او بالعرضين وحي  
 بناء على مشروعا فان قلت كيف يمكن اعتبار الاجمال في الالفاظ المترتبة وما نبتا فان الترتيب  
 لا يكون الا حسب الزمان دون الان بفلات الاجمال قلت لا يمكن ان الترتيب لا يكون الا حسب  
 الزمان اذ الترتيب عبارة عن التقييد والتأخير وهو قد يكون حسب الزمان وقد يكون بغيره  
 وترتيب الالفاظ ربما يتناسل القسيم الاخير فلا بأس ضيقا لولا ما خطبنا الذين بما خطب واحد اجمال  
 في ان الاشارة وتوكلنا ان الترتيب فيها حسب الزمان فيقول ان الترتيب في حسب الزمان  
 السابقة على ان الاشارة فلاننا في اعتبار الاجمال فيها في ان الاشارة وما يجب ان يعلم  
 ان ليس المراد بالوجه المذكور في كلام المحشي ما هو المتعارف منه من كون الوجه عرضيا لان  
 على من حصول الالفاظ والمعاني في الذين لا يتحد في الوجه العرضي بل المراد منها هو اعلم  
 ومن كونه ذاتيا فان كان ذاتيا لما نبتا ان يجعل مرأة لملاحظتها فيكون العلم علما بالكنه  
 فيحصل اولا ذاتيات الالفاظ والمعاني من الحبس والفصل اي اجد في الذين ثم جعل مرأة  
 لملاحظتها ويكون هذا الوجه متحد اسمها بالذات ومغاير بالاعتبار ولم يجعل مرأة لملاحظتها  
 وهو العلم بكنه الشيء فيحصل الالفاظ والمعاني بالنسبة الى الذين بالوجه الاجمالي الذي هو  
 فيها بالذات والاعتبار وان كان عرضيا لما فيكون مرأة لملاحظتها فيكون العلم بكنه



بالوجه يحصل اللفاظ المترتبة ومعاينها بهذا الوجه البعدي الذي هو عند معاينة بالاشارة بالاشارة  
 وبالجملة يكون اللفاظ المترتبة ومعاينها ماملة في الذهن من الاشارة في كل صورة من  
 المذكورة لكن في الصورة الثانية يكون حصولها بالذات وعلى الصوتين الباقيتين بالعرض  
 فنقول الحشوية تجد ذلك الوجه معاين بالذات اشارة الى الصوتين الاوليين وقوله بالعرض اشارة  
 الى الصورة الثالثة هذا بحسب اعملى من النظر واما النظر الدقيق فيكم بطلان الاحتمال الاول  
 لان اللفاظ وكذا بعض المعاني من مقوله الكيف وبعض المعاني من مقوله اجموع وبعض المعاني  
 مقولتنا اخرى فليس اللفاظ المترتبة ومعاينها التي هو مثل اللفاظ هذا بحسب اعملى من كون  
 فصل واحد ايضا ليكون المركب منهما حدا واحدا مرآة للملاحظة فيكون قول الحشوية تجد ذلك  
 الوجه معاين بالذات اشارة الى الصورة الثانية فقط وانما تركنا حديث العلم بوجه الشئ مع  
 الحشوية فاقبل به كما سبيلنا في الحشوية انما اوردناه في القول لندفع الدليل المذكور الذي يريد على كلامهم  
 وهو غير قائل بالعلم بوجه الشئ فلا يرد من كلامه الا ما يكون موافقا لمذهبه الا يلزم توجيه كلامه  
 القائل بما لا يرضى به قائمه قوله في المصور في الذهن الذي يفهم من كلام الشئ المترتب المعاني  
 في الذهن ان كان عبارة الخ قيل ان الحكم في قوله في غاية تهذيب الحكم ان كان على الترتيب  
 المعاني في الذهن وكان المراد بالمحصول حصول فلا معنى لتعيين حصول بان كان على الترتيب  
 او بالعرض لانه لا بد للحكم من حصول بالذات للمعنى كما اختاره الشئ والحشوية ان كان على الترتيب  
 الا بما فلا معنى للاتفات الى الترتيب بالذات كيف وقد تقرر عندنا ان التوجه والالتفات  
 متعلق اولاد بالذات الى الطبيعة من حيث الاتحاد مع الافراد ويمكن الجواب عنه بعد اختيار  
 الشئ الاخير بان بناء كلام الحشوية ليس على ما هو المتقرر عنده وعند الشارح بل على ما هو المتقرر  
 من ان الحكم يكون الا فراد فلا يكون التوجه والاتفات بالذات مع الا الى الافراد بل الطبيعة  
 وتبعد لا يخفى على المستيقظ ما في كلام الحشوية من اغفل بهوان النظر من المعاني التي وقعت في قولنا  
 في الذهن آه ان هذا القول تفرع على ما سبق من قوله اللفاظ المترتبة ومعاينها من الاشارة معا

في  
 اللفاظ المترتبة  
 ومعاينها

في انه من آه ويلزم منه ان يكون قوله وان كان عبارة عن التفات الذهن لملاحظته  
 وان فلا في التفرع لانه وقع خبر لقوله فالنحو بسبب عطفه على قوله ان كان عبارة عن حصول  
 آه الذي وقع خبر لقوله فالنحو وهو يستلزم ان يكون ارادة الالتفات من النقص مستفرا  
 على الحصول في الذهن بمركبتي فالولي للمشي ان يقدم قوله فالنحو الى قوله بالعرض على  
 قوله الالفاظ المرتبة ليكون متوفرا على القول بالذي اورده المشي من الشئ المرتب بالعرض في  
 الذهن آه واورده لفظ لان على قوله الالفاظ المرتبة آه ليكون دليلا لقوله فالنحو آه قوله  
 فهو علم من ان يكون بالذات هذا على تقدير العلم بكنية الشئ قوله بالعرض هو على تقدير  
 العلم بالكنية او الوجه وبهذا حسب اجماع من انظر واما بحسب المنظر الدقيق فلي تقدير العلم بالوجه  
 كما مرقت قوله لان في علم الشئ بالوجه آه اعلم ان المراد بالوجه ايضا وعم من ان يكون  
 ذاتيا كما في العلم بالكنية او عرضيا كما في العلم بالوجه لا ليقع التعليل الذي وزعه لكون في الوجه  
 ملتفتا اليه للذهن بالذات انما يجري في العلم بالكنية او الوجه وذن العلم بكنية الشئ مع ان  
 الكلام في وسط العلم اي علم كان فيجب على المشي ان يذكره دليلا على ابداءه بحيث يشتمل  
 جميع احوال العلم لانا نقول لما كان كون التفات الذهن الى الشئ في العلم بكنية الشئ وهو  
 الذي يحصل بنفسه في الذهن دون كونه مراد لشيء آخر بنياترك تعليله وفي العلم بالكنية والوجه  
 خفاء على من لا يثبت ما اذاعه من كون ذي الوجه ملتفتا اليه للذهن بقوله هذا قوله  
 فالاشارة الى اشارة لفظ هذا الى الالفاظ المرتبة ومعانيها اشارة عقلية تفرع على ما سبق من  
 حضور الالفاظ المرتبة ومعانيها في الذهن بوجه اجمالي فحصل الكلام انه لا يصلح للاشارة  
 الا الالفاظ المرتبة ومعانيها وهما ليست من الامور العينية فضلا من كونها محسوسين انما  
 هما من الموجودات العقلية فلا يصلح الاشارة ههنا الا لاشارة العقلية وهو عين العقل  
 بدون معونة المحسوس فالالفاظ المرتبة ومعانيها حاضرة عند العقل على وجه اليقين بلا اعانة لهوى  
 وبهذا التقدير وان تم العلم من كون الالفاظ المعاني المرتبة انما هي من في الذهن شائبا

في  
 اشارة الى قوله  
 ما جاء في العلم  
 فلي تقدير العلم  
 بكنية الشئ  
 فلي تقدير العلم  
 بالوجه  
 فلي تقدير العلم  
 بالكنية

لنفظة هذا اشارة عقلية لكن لما كان المحذور عبارة عن التفات الذهن الى الحصول في الذهن  
 كما سبق من المحشى اشارة الى تقرير اثبات العلم على كلا التقديرين اما الى الاول فيقول له فيبقى  
 حاصله ان الاشارة العقلية الى الشيء تقتضيه توجية العقل والتفات اليه بالذات وهو متحقق فيمان  
 فيه فان الترتيب في الذهن من الالفاظ والمعاني يتوجية العقل وليقتضيه اليه على وجه التبيين وذلك  
 معونة احسن فيكون الاشارة اليها اشارة عقلية مما الى الثاني فيقول حصول صورة منه آه  
 حاصله ان الاشارة العقلية الى الشيء تقتضيه حصول صورة الشيء في الذهن بالذات وهو متحقق  
 فيما نحن فيه لان الالفاظ والمعاني اذا اقتضت بوجه اجمالى حصلت في العقل على وجه التبيين  
 بلا اعانة المحسوس ويكون الوجه الاجمالي الذي هو صورته ما حصل في الذهن بالذات ثم  
 كان متحد معها بالذات او بالعرض فيكون الاشارة اليها اشارة عقلية لاحالة فاحتمال  
 صفة الاشارة احسية وهي نفظة هذا الموصوفة للشار الى المحسوس بالمحس الظاهر كما هو المشهور  
 على طريق التجوز بتفسير غير المحسوس الوجود في الخارج كالمحسوس بالمحس الظاهر متبنيها على ظهوره او  
 اشارة الى فطانه السامع قوله حصول صورة منه اي من ذلك الشيء قوله تحصيل الشاهد  
 احسية آه تحصيل الفاضل محمد يوسف الكوسج القزباغي في حاشيته المتعلقة على احسية الالفاظ  
 لتقريره ان الاشارة الى الالفاظ والمعاني المترتبة لا بد ان تكون اشارة حسية لانها لا  
 في الخيال فتكون حاله فيه وهو حال في الدماغ التحيز بالذات اي بذات مكان بالذات لا  
 اخیال عبارة عن قوة مودعة في مؤخر التجويف الاول من الدماغ فيكون تمام الالفاظ  
 والمعاني اليه متخيرة لان ما يحل فيما يحل في التحيز بالذات يكون خيرا واذا كانت متخيرة يكون  
 قابله للاشارة احسية لان مدارها على كون المشار اليه متخيرا فان قلت ان المحس عندكم  
 عبارة عما يتأثر به الجسم في الاشارة احسية وهو شامل للمكان الذي هو عبارة عن السطح فاب  
 المماس للسطح الظاهر من الجسم المحسوس فيتحقق في جميع الاجسام سوى الفلك الاطلس والموت  
 اليه فتفسير التحيز بذات المكان تفسير بالخاص وهو غير جائز عندكم قلت لانهم انفسهم المتغير

فكلما هو محسوس  
 اشارة الى الخارج  
 بان لفظه لا يوافق  
 فاشارة الى المحسوس  
 بالمحس الظاهر  
 بالمشهور في الخارج  
 فيتحقق فان كان  
 ان لا يوافق كما  
 من قوله في نفس  
 في الخارج  
 من قوله في نفس

بذات المكان تفسير بالاحص لا تفسير للتخريج لأم العهد الخارجي المأخوذ فيه المراد منه الدنا  
 لا التخريج حتى يكون تفسير بالاحص قوله تمثيل قال من التكميل جواب عن التمثيل المذكور منيع ان  
 مدار الاشارة احسية على التخيير لانها عبارة اما عن تمييز الشيء وتعيينه بمعنى احسن او عن ثبوت  
 وهو الاستدلال وهو م لا يخذ من التفسير الثاني الى الاشارة اليه وعلى كل تقدير يستدعي ان يكون  
 الاشارة اليه موجودا في الخارج فيكون مدارها هو هذا الاختيار ومن البين ان كلامنا الانعاطف  
 والعاني ليس موجودا في الخارج عند التفسير فلا يشار اليها اشارة حسية لفقد مدارها وانما  
 متخييرة فنقول نعم لا محالة يتعلق بكلامنا معنى الاشارة احسية بالثاني فقط حتى يتكفل لرفع  
 عدم تعرض الحش في المعنى الاول للاشارة احسية ان المعنى الثاني لما كان خاصا  
 للمعنى الاول لم يتعرض للانتفاء والمعنى الاول لان انتفاء الاحمال يستلزم انتفاء ذى الاحمال  
 لا يتوكل كيف يصح تفسير الاشارة بالاستدلال مع ان الاشارة فعل التفسير والاستدلال ليس فعله لاننا نقول  
 هذا التفسير مبنى على ان المراد من الاشارة حال المصدر وبمعنى غير ما يريد على الحش بان للاشارة  
 معنى ثالثا كما صرح به في حاشيته على شرح المواقف وهو تعيين الشيء بالحس بان هذا هو هناك  
 فلم الكفى هنا على فكر نفي الاولين وترك ذكر نفي الثالث اجاب عنه في تهيت حيث قال  
 فيها اذكر في حاشيته شرح المواقف للاشارة ثلث معان واكتفاء بهاء لان نفي الاسم  
 يستلزم نفي الاخص انتهى جهله ان المعنى الاول والثاني لما كانا عامين من الثالث لهما  
 مطلقان ومن الثالث فانه مقيد بقيد ههنا وههنا كالكفى على ذكر نفي الاولين وترك ذكر  
 نفي الثالث لان انتفاء الاسم يستلزم انتفاء الاخص وقد يجاب عن التمثيل المذكور بان لا  
 ان الانعاطف العاني حاصلته في الخيال لانها كلية لتكثر ما تكثر الانعاطفين والمدرسين  
 والمدرس للحكي عندهم انما هو العقل لا الخيال قوله ويملك متعلق بما ذكرنا من قوله الانعاطف  
 المرحمة الى قوله يتجدد ذلك الوجه ان معاني الانعاطف لا يلزم من حين استعمالها فيها ان تكون  
 حاصلته في الذين بالذات لان من الانعاطف لفظا لفظا هو معناه البشارة اليه ليس الا الانعاطف

والعاني للزمنان وما ليسنا حاسنين بالذات سنة في الذهن بل  
 بوجه اجمالي لا يذهب عليك ان سوق نظم المشي يدل على ان سطره بوجه حصول العاني بمقتضى  
 للافتاظ في الذهن بالذات حين الاستمال وهو كما يتعطل مما سبق انما يتعطل منه عدم حصول الافتاظ  
 من جهة ومانيها التي هي متي مجازي لفظ نذاني الذهن بالذات فانه يتم التقريب وايضا ان  
 الحكم لعدم حصول الافتاظ والعاني في الذهن بالذات سطره خير من كونه لانه لو كان على ذلك  
 الشيء يكون حصولها بالذات لا محالة قوله كما انما هي معاني الافتاظ حين وضع الوضع  
 لا يتم ان تكون حاصلة في الذهن بالذات او حصولها بالوجه الاجمالي كيف للوضع الا  
 ترى الى الوضع العام والوجه الخاص فان الموضوع لشيء للعاني الكثير ما حصلت في الذهن بوجه  
 اجمالي على كونه مرادة لها قول لا يفرغ على قوله كما انما الخ لا بد لنا ان نبين اولا كيفية  
 اختلاف والتفرع بين الفريقين اى الافتاظين بوضع الافتاظ فالصور الذهنية والافتاظين بوضعها  
 للاعيان الخارجية حتى تبين حاصل كلامهم المستحق للرد على الفريقين باحسن وجه فاعلم انه قيل من قبل  
 بين الفريقين عند البعض بوجه افتاظ على انه لا بد ان يكون الموضوع له عين الوضع معلوما بالذات  
 ان العلوم بالذات عند اثنين الى النصر الفارابي وابي علي بن سينا ومن تابعهما الصور الذهنية  
 فقالوا ان الافتاظ موضوعه بارز لها وعند غيرهم الاعيان الخارجية فقالوا بوضعها وعند البعض  
 بعد الاتفاق على انه لا بد ان يكون الموضوع له عين الوضع ملتفتا اليه بالذات ان الملتفت اليه  
 بالذات عند الفريق الاول لا يكون الا ما يكون حاصلا في الذهن بالذات فقالوا بوضع الافتاظ  
 بارز وهو حاصل في الذهن اى الصورة الذهنية وعند الفريق الثاني الاعيان الخارجية لان يكون  
 حاصلا في الذهن يكون مرادة لها فلا يكون الملتفت اليه الاعيان الخارجية للصورة الذهنية  
 فقالوا بوضع الافتاظ بارز الاعيان الخارجية ولا يخفى في كلام البني عليه من الملل انما في الاول نبان  
 مرادكم من العلوم بالذات انما حصل في الذهن بالذات فيلزم مرجح ان يكون الموضوع له حاصلا  
 بالذات في الذهن وقدرت باقية على ان هذا لا يتحقق عند من يقول بوضع الافتاظ للاعيان

ما جيت فاما ليست حاصلة في الذهن بالذات قطعا واما المتلقت اليه بالذات فلا يكون الموضوع  
 ح موضوعا له لان الاطلاق لا يتلقت بالذات بل بالذات في مركبة الالهيان الخارجية فتكون  
 المتلقة اليها بالذات فتكون موضوعا لها لان الاطلاق دون الصور الذهنية واما في الثاني فوضع الموضوع  
 اليه بالذات فلا يكون اما هو محال في الذهن بالذات فلا ولي ان يقال ان التفرع بين التفرع  
 نزاعا فلهذا فان التفرع الاول يزعم انه لا بد ان يكون الموضوع معين للموضع ما سلمنا في ذهن  
 الموضوع بالذات والتفرع الثاني يزعم انه لا بد ان يكون الموضوع معين للموضع الموضوع  
 عليه للموضع بالذات فان كان الاول حقا يكون وضع الاطلاق بازاء ما هو محال في الذهن بالذات  
 معنى الصور الذهنية وان كان الثاني حقا يكون وضعها للالهيان الخارجية لانها المتلقة اليها  
 بالذات والصورة الذهنية فها هي مركبة لها اذا عرفت هذا فاعلم ان الحاشي اشار الى رد وجه التفرع  
 الاول بقوله فالقول انه حاصلة انما ثبت مما سبق انه لا يلزم من الموضوع حصول المعنى الموضوع  
 له في الذهن بالذات فالقول بوضع الاطلاق للصورة الذهنية غير صحيح لولا التاويل لان وضع الاطلاق  
 لها انما هو من جهة انه لا بد للموضوع من حصول الموضوع له في الذهن بالذات وهو لا يوجد الا في الصورة  
 الذهنية التي هي عبارة عن الشيء المقتصر بالعوارض الذهنية فاذا بطل المناط بطل ما هو موضوع عليه  
 على ان الطلائع من حيث هي هي ايضا حاصلة في الذهن بالذات فيبقى ان يكون موضوعا لها  
 لان الاطلاق ان يراد بالحصول للمعبر في الموضوع له بحصول الشيء له وايضا يرد على التفرع الاول ان  
 الاطلاق لو كانت موضوعا للصورة الذهنية لكان اطلاقا على الالهيان الموضوع في الخارج مجازا لا كمالا  
 وسم البارئ تعالى اهما والخبرات المادية على ذاتها وهذا كما ترى قال الشيخ في الحاشية الذهنية  
 التاويل ان يقال ان المراد بالصورة الذهنية ما هيته الشيء من حيث هي اطلاق الصورة الذهنية على  
 المادية من حيث هي شئ انتهى وجه اطلاق الصورة الذهنية على المادية من حيث هي المادية من حيث  
 من شأنها الحصول في الذهن بالذات اذا تعلق العلم بها فاذا اتي وجه هذا التفرع الثاني فيرد كما ان القول  
 بوضع الالهيان الخارجية لك في حاشية الحاشية ذهب اكثر المحققين في غير ما الى ان الاطلاق هو

للصورة الذهنية وتزجبت كثير من المتأخرين الى انما موضوعه لا عيان الخارجية ولا يعني بان هذا  
 ظاهر البطلان لان كثير من معاني اللفاظ ليست موجودة في الخارج وليس في وضع اللفظ لفظية  
 لان اللفظ لا يعيان يكون معلوما بالذات والعيان الخارجي معلوم بالعرض والبالذات واللفظ ليس  
 بانفائه فيصرف هذا القول عن الظهور بان المراد بالعين الخارجي نفس الشيء مع قطع النظر عن كون موضوعه  
 في الذهن انتهى قوله فيما ذهب اليه كثير المتأخرين الى ان اللفاظ موضوعه للصورة الذهنية وقدرت  
 ماله وعليه فتذكر قوله فيها ولا يعني ان هذا القول انما حاصله ان كثيرا من معاني اللفاظ يكون  
 الاسماء مترامية لا وجود لها في الخارج اصلا كالقوتية والحمية وغير ذلك فكيف يصح القول بان اللفظ  
 موضوعه بازاء العيان الخارجية قوله فيما ليس في وضع اللفاظ تفاوت الاجاب سأل تقرير  
 تقرير السؤال ان ذلك على بطلان القول بوضع اللفاظ للعيان الخارجية بان كثيرا من معاني اللفاظ  
 ليس موجودا في الخارج فكيف يصح وضعها بانها غير تام فان من يقول بوضع اللفاظ للعيان الخارجية  
 يجوز ان يكون مراده ان بعض اللفاظ موضوعها بانها مادون كلها فلا يفرح عدم كون بعض اللفاظ  
 في الخارج بوضع اللفاظ وتقرير اجاب ان وضع اللفاظ لما كان عبارة عن جعل احوال اللفظ بالكلية  
 بحيث اذا علم ان اللفظ موضوع لذلك المعنى فتم منه ذلك لم يخبر ان يكون مراد القائلين ببعض اللفاظ  
 للعيان الخارجية ان بعضها موضوع بازائها ومن البين انه لا دخل في العلم المذكور لكونها  
 بخصوصية حصولها الذهني او الخارجي موضوعه لما لللفاظ لان المقام من وضع اللفاظ ليس  
 افادة ما في الضمير بل يحصل من المعاني المطلقة ومثل هذا السؤال اجاب بمرور على القائلين ببعض  
 اللفاظ للصورة الذهنية فالجواب ان اللفاظ موضوعه للنفس الاشياء مع قطع النظر عن كونها  
 موجودة في الذهن او الخارج فاللفاظ التي لا تستعمل الا في الصور الذهنية كالجسمية والتميلية  
 واللفاظ التي لا تستعمل الا في الاعيان الخارجية كاسماء الاشياء التي اقامت لنفس الاشياء  
 وان اختلف في مصدر ان الصورة الذهنية عبارة عن الشيء من حيث انه موجود في الذهن  
 والعيان الخارجي عبارة عنه من حيث انه موجود في الخارج فاللفاظ التي لا تستعمل الا في الصور

للشيء مع ابعثية المذكورة لا الشيء من حيث هو فادفع بان الظهور المذكور انما يكون لو كانت ابعثية  
 المذكورة معتبرة في المحفوظ ونحن نقول فان ابعثية المذكورة انما اعتبرت في المحفوظ فلو لم يكن  
 الالفاظ المذكورة موضوع لنفس الحيثية اي الشيء من حيث هو لان الالفاظ موضوع قد لاحظ  
 حين وضع الالفاظ المذكورة للعاني ابعثية المذكورة وهذا يستلزم ان يقع ما يحدش الحق  
 المذكور من وضع الاعلام الشخصية فاما لو كانت موضوعه لنفس الشيء يلزم ان يصح اطلاق  
 زيدان الذي هو موضوع لنفس الانسان على عمر ولانه ايقن الانسان وجهه الاستنباط فاما  
 الاعلام الشخصية وان كانت موضوعه لنفس الشيء لكن يثبت فيها ابعثية التقييدية الى الشخص  
 عند الوضع في المحفوظ من المعلوم ان الشخص كل فرد من افراد الماهية يكون منها الشخص ففرد آخر  
 منها وثبنا على هذا الاصح اطلاق زيدان الذي هو موضوع لنفس الانسان على عمرو الذي هو  
 موضوع لنفس الانسان ايضا لاختلاف تشخصها الذي هو معتبر عند الوضع حين وضع قوله  
 فيها ولان الموضوع له يجب ان يكون آه اعلم انه لما كان من مباحث الوضع عند القائلين بوضع الالفاظ  
 للمعاني الخارجية كون الموضوع له ملتفتا اليه بالذات والمشتق اليه بالذات ليس الا لاعتبار  
 الخارجية لان الصورة الذهنية لا يلتفت اليها الا لانها مرآة لما حكموا بان الالفاظ موضوعه  
 للمعاني الخارجية ودفع الحشوي بقوله لان الموضوع له آه يعني انما لانهم ان مباحث الوضع كون  
 الموضوع له ملتفتا اليه بالذات انما مناطه ان يكون معلوما بالذات اي حاصل في الذهن  
 بالذات واما بطل السباط بطل ما هو منوط عليه ولا ينبغي ما فيه فاماك قد عرفت ان الموضوع  
 له لا يجب ان يكون حين الوضع حاصل بالذات في الذهن قوله فيها والاعتقالي العلم بباطل  
 اي بانتفاء العين الخارجية يعني انه لو لم يكن العين الخارجية معلوما بالعرض بل بالذات يكون  
 متحدا مع العلم اتحادا ذاتيا كما هو المتعارف عندهم فبانتفاء نتيقي العلم الالهي بآثاره على الاتحاد  
 مع انه كثيرا ما يتفق العين الخارجية بمعنى العلم كما كان قوله فيها فاكملت هذا القول من الظاهر  
 بان المراد بالعين الخارجية آه فالعين كناية عن نفس الشيء والخارجي كناية عن فاعل النظر



من كونه موجودا في الزمن فانه لما قطع النظر عن كونه موجودا في الزمن صار خارجا  
 قال الشيخ اذ لا حضور للالفاظ المرتبة ولا لعانيها في الخارج لا بالنفرد ولا بالجمعية  
 قوله اراد بالحضور في الخارج الوجود في الخارج عند المشير حاصل ان ليس مراد الشئ من كونه  
 الواقع في قولنا لا حضور له ان لا حضور للالفاظ ومعانيها في الخارج اصلا انما مراد به زمان  
 وجودها في الخارج حين اشارة المشير فلا يراد انه على تقدير كون وضع الدنيا بغيره بغيره  
 الكتاب لو كان الكتاب عبارة عن الالفاظ يكون الاشارة اليها اشارة الى الحاضر في  
 الخارج لان الالفاظ موجودة فيه في مجموع ازمته اجزاها البتة فكيف يصح قول الشئ فاقبل  
 متقرا على عدم حضور الالفاظ المرتبة في الخارج لأن الالفاظ وان كانت موجودة في الخارج في مجموع  
 ازمته اجزاها لكن لا يكفي هذا الوجود للاشارة اليها بلفظ بذاته لا بغيره الاشارة  
 ان يكون الشار اليه موجودا في الخارج حين الاشارة والالفاظ لما كمن موجودة بهذا الوجه  
 لعدم تميزها لم يصح ان تكون اشارة اليها بلفظ بذاته قوله بناء على هذا ليس على وجود الالفاظ  
 في الخارج في مجموع ازمته اجزاها حاصل ان الوجود للملاحق الزماني اعني عدم شئ الزماني البتة  
 ليس عدا حقيقة اي عدا في الواقع بحيث لا يكون له وجود اصلا اذ لو كان كذلك لزم  
 اجتماع النقيضين لتحقيق وجوده في زمانه البتة انما الالفاظ في النسبة الى زمانها  
 الملاحق اي ليس له وجود في الزمان الذي بعد هذا العدم وكذا الحال في العدم  
 السابق الزماني عند بعض الفلاسفة قوله مع ان الكلام قد اجاب آخر فلا يراد بالعدم  
 حاصل ان كلام الشربيني على ما هو المشهور بين الجمهور القائلين بحدوث اساطير من الالفاظ  
 اللاحقة والسابقة للزمانيات اعدام حسب حقيقة والواقع فانما لمقت الالفاظ الكتاب  
 اعدام بعد التصنيف عديم بالكلية فلا يكون له وجود اصلا فكيف يصح الاشارة اليه  
 بلفظ هذا لا على ما هو المشهور بين القائلين بقدوم العالم من ان عدم الزمانيات ليس حقيقة  
 بل هو غيبوبة زمانية قال الشارح ولا يخفى انه لا ياسب هذا المقام للاخبار عنه بناية تهذيب

الكلام لان غاية تهذيب الكلام تستلزم على الكلام وهو بان غاية من الالفاظ والمعاني  
 والذين لا يحملون على النقوش لا يعمل عليها ما هو مستعمل عليه فلا يما سببا غير ما به وبهذا  
 ينفع ما قد يتوهم من ان الالفاظ المترتبة وما يندفعها من ان مقتضاها انما هي باعتبار وجود  
 الدال عليها اي النقوش في الخارج وهذا مقتضو وان كان مقتضو انك لا يفي للاشارة  
 الخارجية لان مرادهم من الخارج في قولهم ان لفظ هذا موضوع للاشارة الوجود في الخارج  
 نعم من ان يكون خارجا حقيقة له حكما ونحوه في النسخ ان هذا مقتضو الحكم في اللفظ لا يما سببا للخارج  
 عنه غاية تهذيب الكلام قال الفاضل الزوي يجوز ان يكون الغاية بمعنى الفائدة والتمتد  
 هذا التمرق تهذيب الكلام ولا يعني جواز حمل على النقوش الكتابية وهذا العمل يكلف على تكلف  
 قوله وايضا لا شك انه ليس آخر لا يطال ان يكون لفظ هذا اشارة الى النقوش قوله  
 ومن البين ان قصدنا اي قصد المصنف لم يتعلق بالنقوش لان قصده بالتصنيف انما يكون  
 التعليم وهو لا يعمل الا بالالفاظ الدالة على المعاني المختصة بذلك النقوش قوله الا ان  
 يقال ان من قبيل ذكر الدال او لكن لا يطرق المجاز لا على هذا يكون لفظ هذا مستعمل في  
 النقوش لا النقوش ولا يلزم اجتماع المعنى الحقيقي والمجازي في استعمال واحد ان الكلام  
 كان في استعماله في النقوش بل يطرق الكتابية بان اريد بلفظ هذا النقوش وعلم علمها بالتهذيب  
 ثم نقول منها الى مدلولها قوله وهذا اي بما ذكر ان قصد المصنف لم يتعلق بالنقوش بل ان  
 اسرار الكتابية او ما سلبه ان قصد المصنفين هو تعيين التسمية الكتابية بما لم يتعلق الا باللفظ  
 والمعاني دون النقوش لا وحيد ولا لا غير لا يكون اسما للكتاب موضوعه بازاء الالفاظ والمعاني  
 دون النقوش لان التسمية انما يكون بازاء ما هو المقصود دون غيره قوله اللهم الا ان يكون  
 من قبيل مجموع الخطوط اي مثل خطوط صناعة الكتابية على ان يكون اللام في الخطوط عوضا  
 عن البضات اليه فالجواب ان اسما للكتاب ليس موضوعه بازاء النقوش في وقت من  
 الاوقات الا وقت ان يقال ان مال النقوش الكتابية المختصة كمال جميع النقوش الخطية

من الخطوط ثقات متناهية ليعتبر في كتابه كلياته مثل هذه النقوش في الصفوف والجلود  
فانه يصح القول بان لا سمي الكتب موضوعه بازاء النقوش الكتاتية المخصوصة كما يوضع  
اسم لخطوط متناهية الكتاتية لكن لما لم يكن تدوين النقوش قصد المصنفين التوضيح للتسمية  
الكتب حتى يقال بان اسما للكتب موضوعه بازاء النقوش المخصوصة اشار الحاشي بلفظ الهم  
الا ان شئت هذا القول قال الشارح الا ان يمكن اذ اي الاخبار عنه بغاية تهذيب الكلام على  
المجاز التسمية للعبارة بصفة اسم لفظ فان العبارة بصفة اسم الفاعل هو الهم الا ان يشر الى  
الموضوع فان النقوش موضوعه للمعاظ والمعالى والى مثل انه سميت النقوش التي هي مسمو  
بغاية تهذيب الكلام التي هي اسم للمعاظ والمعالى المخصوصة التين بها سير عنها قوله وهذا  
الاخبار اني اخبار النقوش المراد من لفظه بغاية تهذيب الكلام يدل على ان هذا وصف لفظ  
توضيحا لغيره بوجه العبارة فان غاية تهذيب الكلام مصفة للمعاظ والمعالى العبارة عنها اذ لا  
ولا لذات وبها سطتها للنقوش التي هي العبارة وكذا يدل على انما اسم للنقوش تسمية للعبارة  
العبارة وان كانت هذه الدلالة بطريق الاشارة لان المقصود ليس الا توصيف الكتاب  
التسمية يدل عليه ايراد الومضات الاخرى متعاقبة متتالية من قوله وتقرىب المرام ومما يفر  
الى غير ذلك قال بعض الاطالع ان في هذه الدلالة بطريق الاشارة خطأ وان اللفظ  
في مناه انوصي وليست التسمية من الملامم التي يتصل بها اليه قوله والمجاز بالنظر الى الاول  
اي بالوصف لمجاز على انه تفرغ على قوله يدل على الوصف والتسمية فالجمل ان لما كان الاخبار  
المذكور يدل على الوصف والتميز وهو بالمالئة اليق مناسب ان يراود في بعض النسخ  
فيه دون المجاز اللغوي فيكون معنى قوله غرافية تهذيب الكلام من ان هذه النقوش من غرافية  
تهذيب الكلام فلا يتجوز ان يكون المجاز اللغوي في هذه العبارة فليس هو كحركة المشي ذكره لانه  
تركه باعتبار انه لا يناسب من اسم المصباح لانه لا يمكن التباين قوله بالنظر الى الثاني  
التسمية مجاز لغوي فيكون معنى قوله غرافية تهذيب الكلام ان هذه النقوش سماه بغاية

تهذيب الكلام والتمحيص فيه فانه على هذا التقدير لم يحقق الجواز في غاية تهذيب الكلام لانها  
باقية على معناها فان قلت ان المشي لا يراد منها الجواز لغوي بل هو من جانب الموضوع فجوز في  
المتعوض التي هي بمعنى لفظية الموضوع بان يراد منها الالفاظ والمعاني ثم يحمل عليها غاية تهذيب  
الكلام فأتت على هذا الوجه لفظية لفظية عملا في المتعويض وقد كان الكلام فيه ولا يمكن في هذا  
التفسير الجواز العقلي بان يكون اللفظ ان المتعوض عين اسم غاية تهذيب الكلام لانه لا بد في  
الجواز العقلي من السالبة في الوصف وفي هذه الصورة ان الوصف فضلا عن السالبة قوله  
ولما كان انه الجواز ان اذ وقع دخل مقدر لغير الدل انما كان غاية تهذيب الكلام على التسمية  
والوصف في نفسه فاش ان يقال ان الجواز يحمل على الجواز التسمية او هو صيغ الجواز المقدر  
او هو صيغة الجواز في ان يقتضيه على التسمية وجا حمل الدعوى انما كان اجزاء الجواز من المذكور  
في الجواز اللغوي بالانظر الى التسمية والجواز العقلي بالنظر الى الوصف يستلزم في غاية  
تهذيب الكلام ان التسمية الكتاب ليست الا بوصفها كما اشار اليه المشي في حاشية الحاشية  
بقوله الاستدلال على كل من الوصف والتسمية بالآخر انتهى اللفظ اسم بذكر الجواز اللغوي الكيف  
للملزوم باللازم او بالعكس فان قلت فلم لم يعكس الامر بان ذكر الوصف واذن التسمية فقلت  
لما كان التسمية في مقام انشاء التبادر الذي هو اليه لا حاجة الى ذكره بخلاف التسمية فانها لا  
الا بالاشارة فلا بد من ذكرها قال الفاضل الزوي في وجه التعويض بين كلامي التسمية  
على التسمية وجه الوصف التسمية كليهما في اسمي ان المراد من التسمية مجرد اطلاق اللفظ  
سواء كان على سبيل العلية او الوصفية او يقال انه الكيف بالتسمية بما هو الاصل المقصود بالذات  
ليعلم حال التعويض بالقياس انتهى اقول لا يخفى فيه فان اطلاق التسمية على التوضيح  
غير شائع مع ان التسمية ليست بمقصودة اما المقصود التوضيح كما عرفت قال الشارح  
ومن البين ان المراد من الالزام ان لا يطلق ذلك الاسم او الوصف الا على التعويض  
المقصود التي عند المصنف ومن غيره مع انه ليس كذلك قال الشارح بل الغرض من وصفه تسمية

لا يقدّر انه لا يلزم من عدم كون المراد تسمية النقوش بالخصوصية الخاصة بها بنجاية هذا  
 الكلام ان يكون الغرض تسمية نوع النقوش حتى يلزم منه العظم وهو ان يكون لفظ هذا  
 إشارة الى المرتب الخاص في الذهن لم لا يجوز ان يكون المراد تسمية الفرد المنتشر من النقوش  
 او تسمية بنجاية تسمية الكلام لا نقول ان الفرد المنتشر الكل في عدم حضوره في الفرد  
 فكما لا يجوز ان يكون النقش الكل مشارا اليه في الخارج باللفظ هذا فكذلك لا يجوز ان يكون الفرد  
 المنتشر مشارا اليه له ولهذا ترك الشئ ذكر الفرد المنتشر اجمالا على التقابلية على الكل قوله  
 قد عرفت اى في قوله السابق مراد بالخصوصية جواب سوال يريد على قول الشارح ولا شك  
 في انه لا حضور لهذا الكل في الخارج من ان هذا القول بطرفان النقش الكتابي على طبعه لانه  
 معروض للكتابة والكل عند الشئ وبغرض من المحققين موجود في الخارج وما ضربه فيكون المنتشر  
 الكتابي موجود في الخارج وما ضربه بانك قد عرفت سابقا انه يجب ان يكون المشار  
 اليه لللفظ هذا موجود في الخارج من إشارة الشئ وهو لا يمكن الا ان يكون محسوسا وكل  
 الطبيعي بهيئة طبيعة النقش الكتابي وان كان موجودا في الخارج لكنه ليس محسوسا  
 وموجود في الخارج من إشارة الشئ مراد الشئ من قوله لا حضور لهذا الكل في الخارج  
 هو هذا اى نفي كونه محسوسا موجودا في الخارج من إشارة الشئ لانه في وجوده مطلقا في  
 عليه الايراد وهذا التقرير للجواب اولي مما قرره البعض بعد القول بان مراد الحش من الشئ  
 المسمى بانه قد عرفت انه لا بد ان يكون المشار اليه لللفظ هذا موجودا في الخارج عند الشئ  
 من شئ لانه لفظ هذا وكل الطبيعي وان كان موجودا في الخارج عند كثير من المحققين لكنه ليس  
 بموجود فيه عند عدم كما سيوضح به فيما بعد بقوله واما ان لكل الطبيعي معنى وجودا شخاصه  
 بالنقش الكتابي الذي هو كل طبيعي ليس حاضرا موجودا في الخارج عند المسمى والشئ  
 كما مره على مذمتهم لعدم ان هذا سبب نقض من انه موجود في الخارج وتوجه الاولوية ان  
 التقرير يكون قول الحش ليس محسوسا لانه لا يلزم السؤال الجواب للعنديين بقوله

فان قلت قلت فان المفهوم منها ان التناقض بين السائل والمحسوس لما وقع في محسوسية الكل  
الطبيعي وعدها دون الوجود وتاثيره لا كلام لنا في خصوص عبارة المصنف في مثل هذه العبارة  
الواردة في مفتاح الكتاب في كتابه كان سوار كان من غشقات المصنف او غيره قال وقد عرفت  
الاول الجواب انه لا يجب في المحسوس ان لا يشارة اليه ان يكون محسوسا بالذات بل اعلم ان سوار كان بالذات لا يميز  
الاثر ان لم يقابل للاشارة بحيث يميز محسوسا بالذات بل هو مظهر الوجود المحسوس بالذات فلا يميز من نفس  
خصوه الكلي الى النفس الكتابي في الخارج ففي كونه محسوسا موجودا في الخارج مظهر لشاره المشيرة الى النفس ان  
كلما محسوس بالعرض لم يميز مظهره انما هو ذاته في الخارج ان لم يميز ان يكون محسوسا بالذات لكن  
يجب ان يكون بحيث لا يذكر ان الكلي ليس كذلك فيذكر ان العقل بدون مظهره في الخارج  
بمزيات المادية فاما المذكور ان الكلي ليس كذلك في العقل فمراد المحسوسية التي نقابها هي المحسوسية  
على تلك الصفة لا مظهر المحسوسية قوله فان قلت انه حاصل انهم قد جرحوا ان الشخص الكلي الطبيعي متحد  
في الوجود والخارجي والشخص محسوس قطعنا فلا يصح القول ان الكلي غير محسوس لانه لا بد ان يكون  
ما هو حال احد المتحدين حال الآخر واللام بين الاتحاد قوله قلت انه حاصل ان ليس مرادهم من  
تضمينهم كونه شخص متحد مع الطبيعي في الوجود والخارجي فان وجودهما في الخارج واحد والتميز في  
قيام عرض واحد للجسم بل مرادهم منه انه لا يوجد في الخارج الا في واحد وهو الكلي المقترن بالوجود  
الخصوصية المتأخرة عن الوجود من الاين والواقع وغيرهما على ان يكون اعتبار الاقتران  
التيقيد بالعرض في الخارج دون التلخيص واليقيد الشخص ثم اذا لاحظ العقل معري عن ما في  
افعاله من المذكورة يكون كلياً طبيعياً ومنه ومن اعلم ان المصنف بالضرورة ان مناط المحسوسية هو  
اقتران الشيء بالعرض خصوصية متأخرة عن الوجود وهو كونهما يوجد في الاول الى الشخص فيكون هو  
محسوسا دون الثاني اى الكلي الطبيعي فلا يمكن محسوسا وباجمله ان ليس مرادهم من الاتحاد  
الكلي الطبيعي والشخص الاتحاد بالصفة الاول بل بالصفة الآخر وهو لا يتخفى عن محسوسية احداهما دون  
الآخر وان اختلف في صدق كنه كيف يكون الشخص محسوسا مع ان التيقيد الذي هو متبعية غير موجود

في الخارج فخلو اعرج من محسوسه لان من المسموع الاعتبار التي لا يكون موجوده في الخارج وعدم وجودها  
معتبر في الشيء في الخارج يستلزم وجوده فيه فادفعه بان لا ينزل كلياته المتكوره انما هو لو كان  
ما هو الغير في الشيء في المسموع لا اذ على هذا يكون جبره فليس وانما هو في ظرفه فليس من اعتبار  
الا على ان يكون معتبرا في العلم فلكما فيما نحن فيه اذ على هذا يكون خارجا عنه فكيف يكون اعتباره  
يستلزم بالاعتفاء قال عدي واما اذا استاذى قدوة المحققين كمال الملة والدين فليس  
ما في كلامه من الشيء من الغل في الفرق بين الطبيعه والشخص في المحسوسه وعدم ما مع اتحادها كذا  
ما وارد على الشخص فليس هذا بالمحسوسه الشخص في شيء بزيادة الشخص على الشخص ان كان اذ على  
الشخص فليس الا الطبيعه واقترا ان العوارض والمحق الشخص بها لا في مرتبه الطبيعه ورتبه على  
الطبيعه بل يؤكد بابل الاشياء ان يقود الى الطبيعه هي المحسوسه بالذات انتهى وما قيل في ما سبب  
عنه بان عاينه فالزم من محسوسه الطبيعه عين مرتبه شيئا العوارض المنصوبه وهذا في مرتبه الشخص  
ولا يلزم من محسوسه الطبيعه من حيث هي في مرتبه الاشياء مع قطع النظر عن تكاثر العوارض  
التي هي المتنازعه فيها من ان المحسوس بالذات اما العوارض فانه ليس بمحسوسه وليس له  
هو المعروض في شيء واما العوارض في نفس الطبيعه من حيث هي فان العوارض لا تغير في  
عملي على فليزم محسوسه الطبيعه من حيث هي وان كان المحسوس المسموع فالاجزاء اما محسوسه  
فليزم محسوسه الطبيعه لانها في الشخص غير محسوس فانه محسوسه في كنهه في المذكور ثم لا يجوز  
يكون المعروض للمحسوسه هي الطبيعه لكن لان من حيث هي ليست محسوسه ما هو المتنازع في قيل  
اقترا انما العوارض المنصوبه في العلم لا فقط دون المسموع ليكون المحسوس هو المسموع وقول  
الاشياء والقول ان لا يوجد خارجي المحسوس الخارج عن المحسوسه باعتبارها باعتبارها المقتضين  
في شيء او يرد عليه في الخارج والحوال انه ليس كذلك فيكون في الشخص على الطبيعه الاعتبار  
العوارض المنصوبه بها ولم يقتض من الطبيعه من حيث هي الا الاعتبار المذكور وهذا الاعتبار  
خارجا لا يكون وجوده من حيث هو محسوسه وعدمه فلهذا قول لا يقبله الخصم فان لم يقر ان

فان كان  
مبطل

فان كان  
مبطل





لا يخفى ان الشيء لا يصح محسوسا بالذات وبالعرض الا بعد قترانه بموضوع محسوس من ان لا يمتنع نحو كونه الطبيعة بالاعتبار  
 مجردة عنها الا كونه محسوسا بالذات وبالعرض وتفصيله ان الحسوسات لها اعتبارا بالذات وبالعرض حتى في زوالها  
 لا يصدق عليها الا ذاتياتها والثانية نفسها من حيث اعتبارها بموجوده وفي هذه الترجمة لا يصدق عليها الا ذاتياتها  
 والوجود ما يحد منه من العرضيات وانما لا يصدقها من حيث اعتبارها بالذات والعرض المحسوس من الاثر في الوضع وهو كونه  
 يتعلق بالحس محسوسا بالذات وبالعرض فظهر ان ما يتبع قطع النظر عن محسوسية وجوده لم يستعمل الا في الشيء  
 ان اما لا المحسوس فله حاجة الى شرحه وتفصيله الا قوله لا يصح محسوسا بالذات وبالعرض فلما بينا ان  
 وتفصيله فأتبع ان المحسوسية عبارة عن الادراك والتمييز بالحس فان كان الشيء ما يتعلق بالحس بالذات  
 ويميزه كالاوان والروائح والفلسا والبلينية والطعوم يكون في مرتبة نفسه من حيث اعتبارها بالمحسوس  
 المحسوسية محسوسا بالذات وان كان ما يتعلق بالحس ثانيا وبالعرض ويميزه بان يتعلق بالحس شي آخر  
 ويميزه بهذه وبوجهه يميز ذلك الشيء كعروضات الاوان والروائح الى الاجسام يكون باعتبارها متمايزة  
 بالعوارض المحسوسية محسوسا بالعرض اذ اعرفت هذا فاعلم انه لما لم تكن الطبيعة مجردة قابلة لا مدرك  
 المحسوسية لم تكن قابلة لما اصلا بالذات وبالعرض قوله فان قيل ان الاعتراض على تعريف الاشياء  
 قوله فالاشارة الى الحاضر في الذهن على جميع التقديرات على عياد محصور الكل في الخارج بان تعريفه كونه  
 غير صحيح اذ الكل كما انه ليس يحاضر في الخارج فك ليس يحاضر في الذهن اذ ما يكون حاضرا فيه يكون  
 مخصصا بالعوارض الذهنية فيكون تشخصه لا كليا فكيف يصح الاشارة اليه فبطل تعريفه كونه  
 انه اعتبار على قول المحسوس قلت آه بان الموجود في الذهن متشخص لما يبره كالموجود الخارجي فكما لا يلزم من تشخص  
 المتشخص محسوسية في الخارج فخصه الكل في كونه لا يلزم من تشخصه في الذهن فخصه الكل في كونه لا يلزم من تشخصه في  
 او على قوله قد عرفت آه بانه كما لا يخصص للكل الطبيعي فمن الشير في الخارج فك لا يخصص له في الذهن فبطل  
 الاشارة الى الكل باعتبار حضوره في الذهن ايضا لانه لا يوجد في الذهن الا الاشياء قوله قلنا قد عرفت آه بانه  
 للماعتراض فاصل ان قياس الحضور بالذات على الحضور الخارجي قياس مع العاقبة اذ الحضور الخارجي  
 عبارة عن المحسوسية ولا شك انها منتقاة عن الكل بخلاف الحضور الذي يبنى فانه عبارة عما من الانبعاث

أو حصول في الذهن من ان يكون بالذات أو بالعرض وكلها ليسا بمتعينين في الذات  
 فلا بد لا شك ان الذهن يلتفت الى ما هو حاضر فيه من حيث هو مع عزل النظر عن العوارض من حيث  
 مرتبة الكل في ان لم يوجد ذلك الشيء الا مع العوارض فان حيث شيء بشي لا ينافي الالتفات اليه مع قطع  
 النظر عما دونه وما قال الحاشي في ابتداء هذا القول ما يفرق بين ملاحظة الذهن في الالتفات وحصول فيه  
 في نفسه لا فعل له في اجراءه كما لا يخفى على من لم يزل في فهمه انما الثاني فلان الكل محال في الذهن بالكل  
 بمعنى انه موجود في نفس الشخص الذي هو وان لم يكن حصوله فيه على وجه الاعتقال من الافراد مع قطع النظر  
 عن العوارض فذلك الكل مع العوارض لا يهتبه يكون حاصله في الذهن بالذات لانه يتحد مع  
 الذهن في اوجه عبارة عن الكل مع العوارض لا يهتبه وعلى كلا التقديرين يصح الإشارة الى الكل في الذهن  
 المتحقق خصوصاً فيه واعلم ان ما يبينه في الشق الثاني محال للشيء التي وقعت من الحاشي بهذا العبارة  
 من حصول في الذهن سواء كان حصوله بالذات أو بالعرض فالكل حاصل في الذهن بالعرض  
 وان لم يكن حاصله في الذات فهذا محال له فكل الشئ التي لم تقع فيها قوله سواء كان الى قوله كما  
 في الذات ظاهر لا حاجة فيه الى البيان ولا يذهب عليك ما في كلام الحاشي من ان كل واحد من  
 جملة ائمه جدي يستأذ استاذي قدوة المحققين المتأخرين في فرق الحاشي بين الكل في العقل والكل  
 في الشهادة أي العقلية وبين الكل في الخلق لعدم قبوله لاشارة أي محسنة على تقدير الشق الاول أي  
 ارادة الالتفات بالمحسور بان اتحاد الكل مع الفرد الذي هو واجبي على الشق واحد فكما ان الطبيعة  
 يلتفت اليها بالذات في الذهن مع اتحادها مع الشخص الذي هو كذلك يكون الالتفات اليها بالذات  
 نظراً الى تحققها الخارجى ان كان ذلك الالتفات قدوة اقتداء الصوة بموتة المحس فكما يكون الالتفات  
 في الموتة عينية المحسوسة استارة حسنة مع انها لا تصلح للاشارة الابداعية الصوة  
 منها لك أي بموتة المحس ويكون هذه الاشارة حسنة لك في الطبيعة ويكون الاشارة الخارجية  
 ما فيها من موتة المحس التي عليها مدار الاشارة المحسنة في الشخص بالفرق في العلم ان يقر ان الموتة  
 المحس في الاشارة حسنة ان لا يكون الا بالمحس في ذلك في الموتة المحسوسة فحسبك ان الطبيعة لا يشارك

الى الطبيعة يمكن مودة الجسم كما قد يمكن مودتها انتفى في الاماكن التي لا تقدر القول بان قولنا بان  
 قيل انه اعتراض على قول الحاشي بان الكلام كان على تقدير الارادة من الحضور عند المشي  
 اذ يجزى في الجواب شقالبس فيكون في الاعتراض هو ان المراد بالحضور الحصول فلم يتيقن الكلام  
 لا ليقان قول الحاشي وعبارة من الحصول آه معلومة على قول المراد بالحضور آه فاصل الكلام  
 قد عرفت ان الحضور الواقع في قول الشك ولا شك في انه لا حضور آه اما ان يكون المراد منه الوجود  
 في الخارج عند المشي آه او يكون عبارة من الحصول في الذهن آه فيكون قول الحاشي في تفسيره  
 جوابا للسؤال المذكور سابقا له الذي يرد على قول الشك ولا شك في انه لا حضور آه ويكون قوله  
 قد عرفت اشارته الى القولين السابقين في قول المراد بالحضور في الخارج الوجود في الخارج عند المشي  
 وقوله والحضور في الذهن الى قوله او بالعرض في حق الكلام لا يتقبل مع قطع النظر عن الجواب  
 النظم من هذا الوجه بان قول الحاشي في الحاشية المنبثقة التي ستفعلها وهذا يظهر جوابا لسؤال  
 الاول لا يليه لان النظر ان المراد من السؤال الاول قوله فان قلت آه وكون منها على تقدير  
 الارادة من الحضور الحضور عند المشي فكيف يمكن جوابه بالارادة من الحصول على ان  
 الاختلال كان على تقدير القول بان قول الحاشي وعبارة آه دخل في الجواب عن الاعتراض الواقع في  
 كلامه لا على تقدير ان يكون قول الحاشي وعبارة من الحصول آه معلوما على قول المراد آه فاصل  
 التوجيه من جانب الجواب الاعتراضين السابقين على كلامه لا توجيه بالارادة من الحصول كما في  
 الخارج بالعرض لا بالذات يعني ان كل وجه مفهوم النفس الكتابي الدال ليس عاملا في ان  
 بالذات ليكون الاشارة اليها متوجهة بل العرض لا يعني انما في نفس الشخص كما في  
 ان يكون مشارا اليها للاشارة بحسب الكمال اي حصل في الذهن ان معنى ان وجوده باعتبار وجود  
 معروضه اي الاشخاص الخارجية لان الظاهر ان معنى الاشخاص الخارجية استبدال عينيها  
 بقوله ذلك لان المتعريف المتعريفه اشياء مفيدة متشكلة باشكال مخصوصة والظلال ان  
 الكلي اي مفهوم النفس الكتابي الدال على الاشياء المتعريفه عرضي لما كيف ولو كان ذاتيا لكان

يلزم تحليل الجعل بين الشيء وذاتياته لأن دلالة النقوش على الالفاظ لا رصعته وهذا يلزم جواب آخر  
 للسؤال الاول بل انتهى قوله فيها وذلك لأن النقوش أهقريره على وجه البسطان الثاني  
 انما رصعته الكتابية تكون تخصيفه تخصيف معين البتة وكذا ان هذا التخصيف من انما هو من جهة وضع  
 في الواقع جعل الجاعل لتتميز عن النقوش الاخر فيكون كذلك كغيره من حيث على الالفاظ التخصيفية فاما  
 الجاعل انما جعل النقوش المعين للفظ العلم مثلا ليدل على لفظ العلم دون غيره من الالفاظ الا  
 فتكون من خصوصية تلك النقوش دون غيرها كتابيا كما هو من حيث جعل الجاعل ووضع الواضع في العلم  
 يكون خصوصية النقوش الكتابية الذي هو محتاج في دلالة على الالفاظ الى جعل الجاعل في هذا النقوش  
 التخصيفية لتدل ذاتيا على العلم وانما هو ليدل على الجاعل ووضع الواضع ومن هذا الكمال الجعل  
 غير ان الشيء وذاتياته في كتابان كلاهما كما هو لو قيل ان دلالة النقوش التخصيفية خصوصية جعل  
 خصوصية النقوش مجزولة بجعل آخر ولكن منقول لا يجوز ان يكون جعل مجزول بان الجاعل  
 ووضع الواضع للنقوش خصوصية تدل على الالفاظ فيكون دلالة النقوش في داخلها في  
 خصوصية النقوش لان يكون الجعل لخصوصية النقوش على ذلك لانهما على الالفاظ على وجه  
 حتى ياتر المحولات الذاتية وتدل قول الحاشي لان الظاهر انما هو ان الحكم على الحكمي  
 النقوش الكتابية ياتر عرضي لا فاعل من انما رصعته حكم ظاهري والافان النظر اليه فحين يحكم بما ذكره  
 فاما الباعث في قيل بل قد قيل في الحاشي في المنية من ان تحليل الجعل انما يمنع في الباعث الحقيقة بحسب  
 ولان ان النقوش الكتابية التخصيفية من الباعث الحقيقة لم لا يجوز ان تكون من الباعث  
 الاعتبارية فلا يشترط في تحليل الجعل من الشيء وذاتياته فيها ليدفع مسبق من ان تحليل الجعل  
 بين الشيء وذاتياته ثم مط سوا وكان في النهاية الحقيقة او الاعتبارية ثم اعلم ان مراد الحاشي  
 من قول اجسام مخصوصة الباعث تجوز او لا فان النقوش ليست اجساما حقيقة قوله فيها  
 وهذا يلزم انه في ما قلنا ان المقهورم الحكمي اي النقوش الدال عرضي لا فاعل من انما رصعته ليدل على  
 آخر فاستمر ان الاول هو قوله فان قلنا آه وهذا هو الظاهر فاما الامر ان الحكم الطبيعي في بعض

متحدان في الوجود الخارجي اذا نظر ان الكل على عرضي الاشخاص الخارجية لا ياتي لها ولا يحجب  
 محسوسية العرض محسوسية المعارض فلا شائع في ان يكون الشخص مستويا ومن الكل على  
 بان السؤال الاول اشارة الى السؤال المتقدم المشار اليه جوابا بقوله قد عرفت ان المراد بالعرضي  
 بتفصيل البعد فلا يلتفت اليه واذا عرفت جاري استنادا ستادى قدرة المحققين المتأخرين كما ان  
 والدين قدس سره على كلام المحشى في فقرة بين هذا الكل بحسب معمول الذهن في الفرد الذي  
 بانه بالذات وفي الفرد الخارجي بانه بالعرض فلا يصح الاشارة محسوسية لعدم في الخارج فيرجح  
 الكلام في الشق الثاني الى البناء على نفى وجود هذا الكل في الخارج وكان سوت كلامه على ان  
 تسليم وجود الكل في الخارج كما يصح بقوله ولا شك الى قوله ليس محسوسا موجودا عند  
 والا فعدم صحة الاشارة محسوسية بناء على نفى وجود الكل الطبيعي قد نبه عليه الشهابي في  
 ان كلام المحشى ولا ينبغي على تسليم وجود الكل في الخارج فانكاره مناقضة مدفع بلا فائدة في  
 المحققين المتأخرين قدس سره من ان بناء الجواب الاول على التنزيل ما وان سلمنا وجود الكل الطبيعي  
 في الخارج لكن لا نفى الاشارة محسوسية لعدم المحسوسية وبناء الجواب الثاني على بين التحقيق بان  
 والعرضي الشئ ليس موجودا على التحقيق وان كان الحسن في اب التعليل ان يقدم الجواب الحقيقي على  
 التنزيل ولا يتوجه عليه ان مقصود المورد ان الكلام كان بعد تسليم وجود هذا الكل وانكار محسوسية  
 ولو على التنزيل والآن قد اكرو وجود هذا الكل لكونه من العرضيات فلم يتيسر الكلام لا القول بان  
 ليس مقصود الحق قدس سره انكار وجود الكل الطبيعي في الخارج ليكون مناقضا بما سبق ان مقصود  
 ان الكل عرضي للاشخاص الخارجية فلا يكون وجوده اما وجودا عرضيا او الوجود العرضي للشئ ليس  
 حقيقة بل لازم من محسوسية للعرض محسوسية فقال قوله بل لا بالعرض بل بالذات هذا انما  
 عن قوله محال في الخارج بالعرض بل بالذات يعني انه ليس للكل وجود عرضي ايضا حين الاشارة  
 لانه على هذا التقدير يكون آلة للملاحظة الاشخاص فيكون هي اشارة اليها حقيقة مع انها  
 انما هي تفوق المخصوصة وهي الاتصال ان تكون اشارة اليها كما سبق قال جدي استنادا

والله اعلم بالصواب

كمال المتقين كمال الهمة والدين قدس سره عدم كون هذا المقهور اليه إشارة اليه وعدم حاجته  
 الغرض للإشارة لا ينبغي الوجوه والعرضي لهذا الحكم في الخارج لعدم ان ليس عن نسيان صحيح للإشارة  
 الغرض مما لا يلاحظه وذلك لا يجدي انتهى لا يذهب عليك ان من غرض الحاشي من نفي الوجود  
 الغرضي للحكي فيه سطر حتى يتوجه عليه اوردته الحق قدس سره ول غرضه من نفي كون المقهور  
 الكتابي مشار اليه في الخارج وهو يحصل من بيان وفصل بين كلام الحق ان الحاشي قصد نفي الوجود  
 الغرضي مباعدة فان الحكمي لما لم يكن آلة لملاحظة ما تحته فكأنه لم يتقدمه بالذات والبالغ  
 قال الشارح في الإشارة الى انما مر في الذين على جميع التقديرات اي على جميع الاحتمالات ليس  
 سواء وكان وقع اليد بآية قبل التصنيف او بعده قال الفاضل البيهقي في التفسيرات على كون  
 اليد بآية قبل التصنيف او بعده ياباه ميتة الجمع وشأنه من اطلاق الجمع عند المنطقيين على  
 ما فوق الواحد فانما هو في تعاريفه كما صرح به قال الشارح من هنا اي من عدم الإشارة  
 المصنفين الى كتبه المصنعة الا من جهة ما حضري في ذمهم من اللفاظ والمعاني وعدم صلاحية التسمية  
 اسامي الكتب بآياتها تخص حكمت ان اسامي الكتب علامات اجناس لا يقرر ان الشارح لم ينكح الازالة  
 المنقوشة العينية الشخصية دون غير ما لم يثبت منه الا بطلان ان يكون اسامي الكتب وسموه  
 بآياتها دون غير ما من اللفاظ الشخصية والمعاني كذلك وكليهما ليشبته المظهر وهو كون اسامي  
 الكتب علامات اجناس خارجا على انما موصوفه بآيات اللفاظ والمعاني المتعينين في التفسير لا يقول ان  
 يدل على نفي ازالة النقوش الشخصية من غير لزوم على ان لا يصح اطلاق اسامي الكتب على غير النقوش التي حضرت عند  
 المصنفين يدل على نفي غير ما من اللفاظ الشخصية وانما كذلك وكليهما ما يقتضيه ازالة النقوش الشخصية ليس من نفي ازالة  
 غير ما شخصها للاشتراك في الدليل فمما اعترض السيد ابو الفتح على كلام الشارح ان ما ذكره انما يدل على  
 ان اسما الكتب ليست من الاعلام الشخصية وما على انما من اعلام الاجناس فلا يجوز ان تكون  
 من اسما الاجناس شيئا الحاشي الى دفعه بقوله حقيقة آه لما كان في هذا التحقيق اغلاق في مجال ذلك انما  
 بعد بيان من العلم واقسامه وتوحيدهم ان نوضح قوله بحقيقة آه وفي قوله تقرير الدين ثم يتبين

في نسخة  
 من نسخة



أو المعاني تلك ومجوعها تلك الصفة وكل منها متخيل البتة فيكون هو متوجهاً بآراء فتكون علماً  
 آخر من فان المجموعات المذكورة لها أكثر بالمتبعية إلى ما ذكرنا من المذكيين فيكون كلياً لا متخفاً  
 فيما وقع في بعض منجحة الحاشية يدل قوله لا يستلزم قبيل العلم بالاشخاص في نفسه  
 فالأزمنة الإطلاقة فان إطلاق الاسم على العلم المتخيل وواقع ولا أسماء وأجاس سماوي كان المحتمل  
 فيكون متوطاً للطبيعة من حيث هي أو لفرد المتشاكل لأن التحليل لا يجبر فيها ولا يتعين من غير  
 في بعض منجحة التفسير بذلك العلم الأجاس سماوي الأجاس يكون المراد من الأسماء والأعلام بالوجه  
 الذي في غرضه أن لا نعلم ما يريد أن يدخل الاسم التعريف على اسمي المكتسب كما يقع الهداية منتزعا  
 برهان الدين أبو الحسن على نحو ذلك فتبين أن يكون أسماء المكتسب سماوي الأجاس العلم  
 الأجاس لا يلزم تعريف المبادي أجاب عنه المحشي بوجوب إشارته إلى الأول منها بقوله واقع  
 في الكلام المؤيدين يعني أن دخول الاسم التعريف على اسمي المكتسب ليس في كلام المقصود بل في كلام  
 المؤيدين فلا يعاب به وإلى الثاني بقوله فإما أنه حاصل من الذين يدخلون الاسم التعريف على  
 اسمي المكتسب كما يدعيه ويلجأ من جهة اعتبارهم الأوصاف الأصلية فيها فلا يلزم من ذلك  
 عليها تعريف المبادي أبو علي هذا الاعتبار لم يعتبر عليه انتهى فوئج تحقيق المحشة فتقرر واقع  
 بعينه من أن حكمه أن يكون اسمي المكتسب على الأجاس دون أسماء الأجاس إنما هو بسبب مقتضى  
 مطعته لم يذكر في الظاهر بل في تبيين المحشي على حقيقة وهي أن الألفاظ والمعاني التي وضعها  
 المصنفون اسمي المكتسب لتعينه فيما غير محضي وعلم أنه على هذا لا يجوز أن تكون أسماء الأجاس  
 واعتبر من يدعي استناداً إلى قوة المقيدين كمال السلية والدين قدس سره في تحقيق المحشي  
 بقوله لا يحصى أنه لا ينبغي هذا البيان لا اعتبار التمييز في سياقات هذه الألفاظ التي ان الطبيعة  
 من حيث هي لا يجوز مقتضى ما في أسماء الأجاس إذا وجدت بوجودين أو اثنين أو خارجين  
 يقع لكل واحد منهما اسم في الطبيعة فيجب أن يكون بينهما وبينها في الحقيقة هو الواقع بالمثل  
 لا يستلزم في كل علم ولا يفيد اعتبار التبيين في مفهوم اللفظ والسبب في أن كل حقيقة شخصية أو غير شخصية



فليسا ذاتيا والارادته تحصل من ذاتياتها وبجمل على نفسها وعلى افرادها وبما بين ما فيها من كل  
 غير ما كالانسان مثلا فانه في نفسه اذ لا يعتبر بالاعتين زائدا فهذا على عمل على تربية ولا يلزم على عمل  
 وغيره مع انه اسم جنس لا علم بعينه الاعتبار في اعلام الاجناس هو التعيين الزائد حتى اذ لا يعتبر  
 الطبيعة كان تقييدا لها والتعيين الذي اتى بخلاف ذلك على ان اعلانية اجنبية ضرورية تعديته  
 كالعدل التقديسي عندهم كما في اساميته ولا ضرورة وما قال ان دخول الكلام على ما في كل  
 المولدين فبشي على الغضاية كيف وقد وقع في الكلام القديم مكتوبا عند جميع في التوراة ولا يلزم  
 انتهى حكم ان قول الحق قدس سره شتم على اعتراضات اربع فلا بد لان من كل واحد  
 واحد منها مأكولة على جهة تنوير الظواهر لاشاكتين وتشيدها لا بد ان المتأخر من فاعلم من  
 قول الحق قدس سره لا يخفى الى قوله بل عليها اعتراض بالانقباض على قول الحاشي ان اثنين مقبلا  
 منسيات اذ حاصله ان عددا وضع لاسماء المكتسب من الالفاظ والعاني واحد لو كان  
 يكون اسامي المكتسب اعلام اجناس لوجب ان يكون اسما لاجناس كلها اعلام اجناس  
 فان ما وضعت لاسماء الاجناس كل الانسان اعني الطبيعة مرجع حيث هي ايضا بعد في الفرق  
 واحد افانها اذا وجدت بوجودين ذهنيين كذهني يدر عمره او بوجودين خارجيين كوجود  
 وعمر وبقا لوجود كل منهما في العرف انه عين تلك الطبيعة فهي احده منها وقوله قدس سره  
 وهذا في الحقيقة اذ اعتراض ثان بالحل على قوله بالتعيين اذ تقريره ان ما ذكرتم في الدليل  
 يدل على اعتبار رتبة المحمول اى اللفظ والمعنى فان اللفظ محمول على كل فرد من افراد  
 في ذهن زيدا وبكرا ووجد في ذهن واحد في وقتين وكذا الحال في المعنى فانه محمول على كل فرد من  
 افراد اللفظ والوحدة الكدائية لا تقيد الا بشركة افراد الموضوع في كل واحد بالعموم دون تعيين  
 هو ما نحو وعندهم في علم الجنس متى يكون هذا التعيين معتبرا في مفهوم اللفظ عند وضع الطبيعة  
 على مساواة الوحدة للتعين باعتبارها في شيء يوجب اعتباره فيه لان التعيين نوعان ذاتي وهو  
 ان يكون الشيء بالنظر الى ذاته متنازعا من جميع اقسامه وزائدا وهو اعتبار كون الشيء متنازعا في ذاته

وجانها فيه وهذا هو المعبر في علم الجنبان ان يكون قيد في الحياظ عند وضع الواصل لطبيعة التي  
 موصوفة لها لا يظنون الاول ولا يلزم ان يكون اسما والجناس لعلام اجناس لانها يوصفها  
 ايضا والوجود الكائنات لما كانت ذاتية فلا تشارك الا المتعين الذي لا التعيين الزائد الذي  
 هو معتبر في علم الجنس فكيف يكون اسما والكتيب من قبيل اعلام الاجناس على اننا لو سلمنا ان  
 الوحدة الكائناتية سادقة للتعين انما لا نعلم ان قيد طبيعة الالفاظ والمعاني عين تسمية اسامي  
 الكتيب بانها حتى يكون اسما والكتيب لعلام اجناس قوله قد سره على ان العلمية المجنسية اه اعتراف  
 ثالثا حاصله انما غاية تكون العلمية المجنسية لضرورة وحيث اليها لكون اللفظ غير منصرف في استقبال  
 مع عدم تحقق السببين من سببا فيه وقوعه معتدلا مع تخصيصه موصوفا بالمعرفة وذو حال  
 اسائه كما انكموا القول بالعدل التقدير لضرورة واعية اليه في القسط في محاوره على  
 طريقة غير المنصرف ولم يحد في الاسباب واحدا فلم يتركيب فيه يلزم كون ذلك اللفظ غير منصرف  
 بل لا تحقق سببين من سبباب منع الصرف ولا ضرورة لنا في ذلك كتاب العلمية المجنسية في اسامي الكتب  
 وقوله وما قال ان دخول اللام اه اعترض رابع على قول الحاشي وما وقع في كلام المولدين  
 اه وتقريره غني عن الشرح والقول بان الكلام في الكتب المصنفة من العباد لا ينبغي ان يصنف في العلمية  
 لان الدليل الذي اورد على كون اسما والكتيب لعلام اجناس ان تم لدل عليه سوا وكان الكتاب  
 من الكتب المصنفة من العباد ومن الكتب السماوية على ان الحكم على الاطلاق يكون فيقول اللام  
 في الكتب المصنفة من العباد من مصنفة المولدين ايضا غير صحيح لان كثيرا من نصوص العرش يحلو  
 اللام عليها ايضا وهما اعترض خامس يرد على قول الحاشي فاما في الاصل او صاف اه تقريره  
 انه لا حاجة الى ان كتاب هذا التكليف لدفع ما يرد على كون اسامي الكتب اعلام اجناس حين  
 ودخول اللام عليها من لزوم تعريف المعارف لان اللام الداخلة على اسامي الكتب ليست  
 للتعريف على ان ما ذكرتم لا يتنهض في جميع اسامي الكتب لانه ربما لا يكون لاسامي الكتب لانه  
 على المعنى الوصفى ثم اعلم ان الحق ان اسامي الكتب من قبيل اسما والاجناس بمعنى انها موصوفة

ع  
 في  
 في

ما عليه من حيث هي فان تبادلتها المذنبية والكليية عدما بين المدين ان سميات كذا  
 و قد فينا النكبة افر لذيها النظر الى الازمان فلا يكون الاسماء الموصوفة بانما الاسماء  
 دون كلام المائتات لعدم تحققها بشرطها وتبدل على كونها الاسماء واجتباها لما لا تقع مبتدأ  
 حال وغيره من احكام المعاريف كما هو شأن سائر الاسماء الاجسام قال في شرح ابي هذا الكتاب  
 مذهب غاية التهذيب انه علم انما كان محل غاية تهذيب الكلام على الكتاب المشا الى مذهب  
 الشافعي كما سدا ان هذا العمل من الموطاة وفيه يحيل ان يكون المحل لجميع المتوض في الوجود من  
 الكتاب ليس تحديده غاية تهذيب الكلام اتحادا كذا دل الشرح الى اصلاح المحل بارجاعه الى محل  
 صحيح مخرج باجدهما بقوله هذا الكتاب مذهب غاية التهذيب واشيا الى بواقيها بقوله وتوجيه  
 الاول لا يخفى فان التوجيه عبارة عن مخرج الكلام الفاسد بظايره الى محل صحيح ومنها  
 المحشى فمراد الشرح من الاول في قوله وتوجيه الاول او بما هو المفهوم منها من قوله الاول اى هذا  
 الكتاب اى من ان القصر توصيف الكتاب لا ما هو المذكور من اخره اى قوله هذا الكتاب  
 كلام مذهب غاية التهذيب فانه مجازي المذنب فقط واودى بقوله هذا الكتاب كلام مذهب  
 غاية التهذيب الى جميع المحال ان يكون قوله هذا بياننا الى محل المعنى لا بياننا لوجه الاعراب كافي  
 الاحتمال الاول فيكون ازودا والشرح قوله وتوجيه الاول لا يخفى حثيها للفاعل عن محال  
 فيصح ان يراد من الاول المذكور ما هو المفهوم منها وما هو صرح في كلامه بوجه كلام المحشى يدل على  
 محل عبارة الشرح على الاحتمال الثاني ولم يفتت الشرح الى اصلاح محل المذكور بان المراد من غاية التهذيب  
 وعلمها على الكتاب المشا الى مذهب غاية التهذيب فانه يصح ان يعلم ان هذا الكتاب شرح  
 تهذيب الكلام لان فيه كلاما لا يخفى على الذكي المستقيم قوله مجازي في نسبتها الى الفقيه وهو  
 من سائر التوجيهات مبنى على قوله بان يذنب اخر وهو لفظ مذهب او لفظ ذو في الشرح  
 اخر داتمه ما بعده مقامه فعلى التقدير الاول يكون تفسير الكلام في الكتاب مذهب غاية التهذيب  
 وعلى الثاني هذا الكتاب ذو غاية تهذيب الكلام وعلى كلا التقديرين لا بد ان يعلم ان الكلام

في لفظ التهذيب الذي وقع في قول الحاشي مؤمن من المضاف اليه الالام بكثرة توجيهين لمن غاية  
 تهذيب الكلام على الكتاب اشارة الى بلفظها لانه ليس فيها ذكر الكلام والتفسير الاول منها هو  
 الذي اصر عليه الشارح بقوله في الكتاب كلام تهذيب غاية التهذيب لا فرق بينهما الا من جهة ان الحاشي  
 جعل لفظ التهذيب فقط خبر الكتاب بخلاف الثاني فانه جعل مجموع كلام مذهب خبره فخره فخر المذهب  
 من الصفقة واقدمنا بعدهما معا وهذا على الاحتمال الاول ودون الثاني فانه على هذا يكون قول الشارح  
 بياننا لمن جميع المحال قوله او مجازي الطرف بان يكون التهذيب الذي هو طرف بهما بمعنى اسم  
 المفعول فيكون التقدير عند غاية الكمال المذهب ويكون ح اضافة التهذيب الى الكلام من قبل  
 اضافة خبره وتبسيطه قوله واما الثاني فهو كما تراه اشارة الى كمال علم ان ينتج الشرح مخافة وقع في بعضها  
 والثاني التنبه كما تراه وفي بعضها والثاني كما تراه وقول الحاشي واما الثاني فهو كما تراه يدل على  
 انه اختار التسمية الاخيرة فاشارة بهذا مع ايراد الدليل عليه بقوله لا بد فيه من المجازاة الى ذوا الاختاره  
 السيد ابو الفتح من التسمية الاولى حيث قال ذيل هذه التسمية اي التنبه بحسب اللفظ لان توجيه الظاهر  
 وهو حذف المضاف وتوجيه الاول وهو ان التهذيب بمعنى المذهب من قبل اضافة خبره وتبسيطه  
 غاية الكلام المذهب وخاصة كلام مذهب انتهى بان في الثاني يلزم حذف المبتدأ الذي هو صدر الكلام  
 من غير ضرورة واغية اليه وهو متحقق عند فهم فكيف يكون توجيهه انه يكون التنبه بخلاف الاول فان توجيهه  
 اظهر حيث لا يلزم فيه قبالة اضافة لصفة الى الموصوف جازع عن تحقيق الحاجة وفيدان هذا انما تم  
 لو ثبت من النحوان حذف الخبر اولى من حذف المبتدأ العام مقامه ما اضيف اليه وهو لا يفتقر الى  
 انه لم يثبت بعد قوله واما توجيه ان يكون المراد به هذا جواب لما يرد من ان الالام ان في الثاني  
 لا بد من الجازية بالحدوث يلزم منه الفسدة فيه من حيث المبتدأ الذي هو صدر الكلام من غير ضرورة  
 واغية اليه لم لا يجوز ان يكون المراد به اشارة لتصنيف الكتاب فيكون البني تصنيف الكتاب  
 غاية تهذيب الكلام بان ارادة التصنيف من اسم الاشارة بعيد فان الاشارة انما يكون الى ما هو  
 مقصود الشرح وهو ليس الا الكتاب دون التصنيف فانه وسيلة الى تدوينه بما قيل في رتبة بعد

ان الاشياء اليه لا بد ان يكون من الموجودات الخارجية المحسوسة والتصنيف ليس كذلك فان من الاشياء  
التي لا بد ان يكون من الموجودات الخارجية محسوسا فلا يصلح ان يكون مثله اليه لفظه هذا فثبت ان  
قدرة المتقين ورشيد العلماء المتبحرين من ان الاستراعية لا يمنع ان يكون الشئ من الاشياء  
فان الاشياء اليه بالضرورة بمنزلة غير المحسوس مقام المحسوس الا ان قوله كلام ذلك ان  
ان الكتاب وان كان غير محسوس في الخارج لكنه موجود في الذهن البتة وليس من الاشياء  
الاعتباريات كالتصنيف فثبت الاستراعي لا اعتباري مقام المحسوس بغيره من جمل الموجودات في الذهن  
قوله والاولى ان يكون المقدم توصيف الكتاب كما اشار اليه الله باولوية بقوله لا يخفى اولى  
الاشارة ان لفظه لا يخفى يستعمل في ما كان ظاهرا بيننا وما يكون كذلك يكون اولى مما هو بظنه  
الذي لا ريب في ثبوتية يكون ح اولى من الثاني الذي هو خفي ثم لا يخفى فانه لا يولوية  
تطابق فيما يصح طرفه المقابل ايضا لكن لا على وجه النسبية مع انه من البين انه لا يصح الثاني في ذاته  
يلزم ان يكون غاية تهذيب الكلام الذي هو معنى محمول على التصنيف فيكون التصنيف  
من جنس غاية تهذيب الكلام لان المعنى المصدق على ما يحل على حصص عند المحشى مع انه لا ريب  
ان التصنيف ليس حصته غاية تهذيب الكلام الا ان يقال ان المحشى قد بنى كلامه على ما هو  
عنده من عدم تخصيص كل المعنى المصدق على كل حصصه لا على قوله لان الشائع في هذا المقام  
توصيف الكتاب لا توصيف تصنيفه فان التصنيف وسيلة الى تفصيل ما هو المقدم وتعرف المقدم  
اولى من تعريف الوسيلة فلا يرد ان المقدم من المقدم السابق ان يبلغ على قوله وما هو ان التصنيف  
دون الكتاب قوله انظر ان كان آه لا بد لنا ان نوضح كلام المحشى ليكشف قول الله تعالى  
تجوزية تشبيهها آه باتم وجه فاعلم ان قول الله غاية تهذيب الكلام لا يخفى ان محل على التسمية  
او التسمية وعلى الاول لو قيل ان قوله في تحريره المنطق والكلام متعلق بالتهذيب يكون كلام  
فقد انستبح يكون بينا نسبة العموم من وجه بحسب الصدق اى محل لا سيما قد جمعا في  
فيحل احدهما على الآخر وقد يصدق الاول بدون الثاني كما في كتاب يكون مند باس غير ذلك

من  
الاشياء  
التي  
لا  
يكون  
من  
الموجودات  
الخارجية  
محسوسا  
فلا  
يصلح  
ان  
يكون  
مثله  
اليه  
لفظه  
هذا  
فثبت  
ان  
قدرة  
المتقين  
ورشيد  
العلماء  
المتبحرين  
من  
ان  
الاستراعية  
لا  
يمنع  
ان  
يكون  
الشئ  
من  
الاشياء  
فان  
الاشياء  
اليه  
بالضرورة  
بمنزلة  
غير  
المحسوس  
مقام  
المحسوس  
الا  
ان  
قوله  
كلام  
ذلك  
ان  
ان  
الكتاب  
وان  
كان  
غير  
محسوس  
في  
الخارج  
لكنه  
موجود  
في  
الذهن  
البتة  
وليس  
من  
الاشياء  
الاعتباريات  
كالتصنيف  
فثبت  
الاستراعي  
لا  
اعتباري  
مقام  
المحسوس  
بغيره  
من  
جمل  
الموجودات  
في  
الذهن  
قوله  
والاولى  
ان  
يكون  
المقدم  
توصيف  
الكتاب  
كما  
اشار  
اليه  
الله  
باولوية  
بقوله  
لا  
يخفى  
اولى  
الاشارة  
ان  
لفظه  
لا  
يخفى  
يستعمل  
في  
ما  
كان  
ظاهرا  
بيننا  
وما  
يكون  
كذلك  
يكون  
اولى  
مما  
هو  
بظنه  
الذي  
لا  
ريب  
في  
ثبوتية  
يكون  
ح  
اولى  
من  
الثاني  
الذي  
هو  
خفي  
ثم  
لا  
يخفى  
فانه  
لا  
يولوية  
تطابق  
فيما  
يصح  
طرفه  
المقابل  
ايضا  
لكن  
لا  
على  
وجه  
النسبية  
مع  
انه  
من  
البين  
انه  
لا  
يصح  
الثاني  
في  
ذاته  
يلزم  
ان  
يكون  
غاية  
تهذيب  
الكلام  
الذي  
هو  
معنى  
محمول  
على  
التصنيف  
فيكون  
التصنيف  
من  
جنس  
غاية  
تهذيب  
الكلام  
لان  
المعنى  
المصدق  
على  
ما  
يحل  
على  
حصص  
عند  
المحشى  
مع  
انه  
لا  
ريب  
ان  
التصنيف  
ليس  
حصته  
غاية  
تهذيب  
الكلام  
الا  
ان  
يقال  
ان  
المحشى  
قد  
بنى  
كلامه  
على  
ما  
هو  
عنده  
من  
عدم  
تخصيص  
كل  
المعنى  
المصدق  
على  
كل  
حصصه  
لا  
على  
قوله  
لان  
الشائع  
في  
هذا  
المقام  
توصيف  
الكتاب  
لا  
توصيف  
تصنيفه  
فان  
التصنيف  
وسيلة  
الى  
تفصيل  
ما  
هو  
المقدم  
وتعرف  
المقدم  
اولى  
من  
تعريف  
الوسيلة  
فلا  
يرد  
ان  
المقدم  
من  
المقدم  
السابق  
ان  
يبلغ  
على  
قوله  
وما  
هو  
ان  
التصنيف  
دون  
الكتاب  
قوله  
انظر  
ان  
كان  
آه  
لا  
بد  
لنا  
ان  
نوضح  
كلام  
المحشى  
ليكشف  
قول  
الله  
تعالى  
تجوزية  
تشبيهها  
آه  
باتم  
وجه  
فاعلم  
ان  
قول  
الله  
غاية  
تهذيب  
الكلام  
لا  
يخفى  
ان  
محل  
على  
التسمية  
او  
التسمية  
وعلى  
الاول  
لو  
قيل  
ان  
قوله  
في  
تحريره  
المنطق  
والكلام  
متعلق  
بالتهذيب  
يكون  
كلام  
فقد  
انستبح  
يكون  
بيننا  
نسبة  
العموم  
من  
وجه  
بحسب  
الصدق  
اي  
محل  
لا  
سيما  
قد  
جمعا  
في  
فيحل  
احدهما  
على  
الآخر  
وقد  
يصدق  
الاول  
بدون  
الثاني  
كما  
في  
كتاب  
يكون  
مند  
باس  
غير  
ذلك

كالمشافية وقد يكون العكس كما في كتاب يكون محررا في المنظم والكلام من غير تهذيب ليس المشافية للنظر  
 ان كان متعلقا بغاية تهذيب الكلام فالعموم عموم من وجه في الصدق وتوسيل اللفظ متعلق بمحذوف  
 كالمحتمل يكون نظرا مستقرا وعلى الثاني يكون نظرا مستقرا ايضا لانعا كما لا يخفى على السائل وعلى هذين  
 الاستدرايين لا يكون المراد من المحل الا حصول الخصال الذي يتحقق في ضمن هذا الكتاب فيكون  
 المنظرون حقيقته هو هذا الكتاب والنسبة بينه وبين تحرير المنظم والكلام نسبة العموم مطعوب  
 التحقق لا الصدق اي يجب لو تحقق لا محتمل لان تحوير المنظم والكلام عام شامل لهذا الكتاب فغير  
 وغير محمول عليه ايما اشار بقوله وان كان مستقرا فالعموم عموم مطعوب بحسب التحقق وتقرير كلام  
 الخشي المبنط الذي قرناه اولي مما قرره بعض الافاضل من انه ان حمل قوله تهذيب الكلام على الوصف  
 فالنظر متعلق به وبينه وبين التحريم عموم وخصوص من وجه في الصدق وان حمل على التسمية فلا يخفى  
 ان تعاقب النظر به فكان مستقرا فانه ينبغي على هذا التقرير شق آخر وهو ان يكون تحوير المنظم والكلام  
 نظرا مستقرا على تقدير ان يحمل غاية تهذيب الكلام على التوصيف اذا عرفت هذا فنقول ان محمل كلام  
 السام قول المصنف في تحرير المنظم والكلام الذي هو مدخول كلمة في الوصف والمنظرون لما لم يصلح ان يكون  
 نظرا حقيقيا للتهذيب والكتاب لان نظرا حقيقته يتوقف على نوعين مكان وزمان وتحرير المنظم  
 والكلام ليس منهما لاجرم ان يكون نظرا مجازيا ولما وجب التجوز من العلاقة بالمعنى الحقيقية بينهما  
 لتدله تشبيهاه يعني انما حصل على التجوز لوجود نوع من علامات التجوز وهي علامة التشبيهية بان شبه  
 الشمول العمومي الذي هو من جانب تحرير المنظم والكلام بالشمول النظري فان النظر كما يكون  
 شاملا للمنظرون وميطا به لكسب تحرير المنظم والكلام اياهم عام وشامل محيط بتهذيب الكلام او كما كانت  
 عموميتة مطلقة او من جهة اعتبارها في الوصف والشمول النظري للشمول العمومي لا يقدح في ان لا يراعى  
 الكلام في قول المصنف غاية تهذيب الكلام لا لفظا بل يكون لالفاظ حقيقة منظروته وتحرير المنظم والكلام  
 للذين اهما عبارة عن المعاني نظرا لما مع ان ما هو المشهور بينهم من ان الالفاظ اقوال العرب المعاني  
 يدل على كون الالفاظ نظرا والمعاني منظرونا فيكون كل منحل منظرونا فلا خسر ولا فخر في هذا المأخر

٢٢  
 في تهذيب  
 المنظم

فانا نقول لا نجد رتبة في كل منها للاختلاف في مختلفه الالفاظ فمن جتان المعاني في قوله  
 وتزيد بزيادة نقصان نقصان فكان الالفاظ قوالا يعيب فيها المعاني بقدرها وبالحسن  
 فمن جهة ان الالفاظ مسوقة لبيان المعاني التي قد تحصل بغير الالفاظ من الكلمات والاشياء  
 المعاني شاملة للالفاظ ولذلك ان يقال ان الالفاظ في المعنى كما يسبح من الجملة اول بان  
 ان المعنى في الالفاظ ولا يخفى ما في كلام الحاشي من النظر بوجه الاول فبان حكمته على تقدير كون  
 المنظم والكلام ظرف لتوابعه من النظر في النظر ونسبة العموم ونقصان من من حيث  
 التصديق حكيم تحت لان التصديق اما ان يكون بالمواظاة او بالاشتقاق وكل منهما لا يخرج من  
 الغرض الاول فبان ان اريد من التهذيب التحرير معناه المصدريان او بالتحرير معناه التبع  
 وبان التهذيب بالهذب بالفتح فظهر انه لا يصح الحمل بينهما هذا الحمل لان حديق المعنى المصدر هو الاله  
 الحاشي انما يكون على ما كان ذاتا له من العلوم ان تحرير المنظم والكلام ليس في ايتا للتهذيب بالهذب  
 والا لما تحقق بينهما نسبة العموم من جهة فان من الذاتية ونسبة العموم من جهة فان كانت  
 مختلفة للزوم نسبة العموم من جهة لانها كذا وان اريد بالتهذيب معناه المصدرية والتحرير  
 مجازا فالحمل ايضا ليس بضح لا من البين ان التهذيب ليس بمحرر وان اريد بيا المحرر والتهذيب  
 وان كان معناه صحيحا لكنه يوجب ان يكون التحرير بهذا المعنى محمول على الكتاب ايضا لان حكمته  
 لما كان هذبا والتهذيب محررا لبيان تصديق المحرر ايضا على الكتاب فيكون بين الكتاب والتحرير  
 المعنى نسبة العموم ونقصان بحسب التصديق البتة فلا يستقيم قول الحاشي وان كان مستقرا فالعموم  
 مطبق في التحقيق وبان الثاني فبان على هذا ايضا لا يستقيم قول الحاشي وان كان مستقرا لانه لا يصح ان يقع  
 على تقدير استقرا الكتاب في تحرير المنظم فيكون نسبة العموم بينهما بحسب التصديق  
 ولكن اجواب عن بيان الحاشي هو في كلام الشافعي على مذهبه ومذهب القوم من ان حمل المصدر على  
 ليس سنوفا على ان يكون في ايتا له لا على مذهبه فلا يحتاج في حمل التحرير بالمعنى المصدرية على  
 بالمعنى المصدرية او بمعنى التهذيب فبما جواب باختصاره تريد في الشيء الاول للترديد الاول

ثانياً فبان المراد بالتحريره معناه الاصطلاحى لا اللفظى لانه لا يصح ان يقع نظراً للتهديب  
 او الكتاب ككاتبى والتهديب منها ولو كما صح به الفاضل البزدوى فى شرح خطبته الشرح لكن بما  
 اضمينته التحرير الى المنظم والكلام على النسب بينه وبين التهديب هو ما يخصه وما مط لان احد  
 المتساويين اذا قيد بقيد يصدق عليه التساوى الاخر البتة من غير عكس فيكون التهديب  
 دعم مط بحسب ما يصدق من تحرير المنظم والكلام لا من وجه فلهذا النظر فظهر آخره فى الواقع على ما  
 فى الدليل من قوله وقد يكون بالعكس آه واما ثانياً فبان على تقدير الجواز غاية تهديب الكلام  
 على معناه المصدرى والقول بان تحرير المنظم والكلام ظرف مستقر لا ضرورة لنا الى ان يتخلل  
 المقدير جبراً بعد خبر لقوله هذا المشار به الى الكتاب ليكون الكتاب ينظر فاجبته ويلزم منه ان يكون  
 النسبة بينهما نسبة العموم الى الخصوص بحسب التحقيق لجواز ان يكون غايته للتهديب فيكون التهديب  
 تهديب الكلام المحمل فى تحرير المنظم والكلام او لا عنه فيكون المعنى تداغياً تهديب الكلام  
 ما صلا فى تحرير المنظم والكلام فالظروف على كلا التقديرين ليس الا التهديب بالكتاب  
 وليس النسبة بين التهديب وتحرير المنظم والكلام الا العموم من وجه بحسب الصدق كما اخبر  
 به هو ايفه فلم يستقم قول المحشى ان كان متفاداً قال الشارح اى هذا مقرب آه لما يرد على قول  
 المعص وتقریب الكرام الى باعتبار عطفه على التهديب يكون مضاداً الى الغاية التى هو محمول  
 على الكتاب المشار اليه بلفظ هذا ويلزم منه ان يحمل غايته تقریب الكرام على هذا ان هذا المحل  
 بظاهره فاستدل بالبيان الذى مر فى غاية تهديب الكلام وقعه الشارحين انما هو لا فانياً  
 الى الجواز بالحدوث بان يقرانه كانت العبارة فى الاصل هذا مقرب فاية التقریب فخر  
 واقيم بالحدوث متعاضداً بالبيان لان التهديب مطبوع على التهديب ليس من شأنه ان يخلل المدرك  
 لان يتخلل ان يكون مطبوعاً على التحرير فيكون العبارة فى التفسير كذا فانياً غاية تهديب الكلام  
 فى تهديب العبارة فبان قلت كما احتمال آخره ان عطف تقریب الكرام على الغاية فانه  
 الشارح ذكره قلت لما حمل فى عطف التقریب على التهديب والتحرير زيادة به الكتاب



دون عطفه على الغاية اذ يكون تقديره انظر على الاولين هذا غاية تقريب المرام وهذا غاية تقدير  
الكلام في تقريب المرام وعلى الثالث هذا التقريب المرام وذكر الشايع الاحتمالين الاولين دون  
الآخر لان هذا المقام مقام المدح للكتاب فيشغى ان يحيل النظر على الاحتمال الذي فهم منه  
كثيرا دون غيره قوله وحاصل المعنى هذا مقرب آه جواب ما يرد على الشايع من ان ما يرد في قوله  
الوارد على قول المصنف وتقرير المرام كما يمكن دفعه بتاويل الى الجواز بالحدوث بان يقال ان لفظ  
مقرب آه محذوف كك يمكن دفعه بالطرق الاخر المذكورة في تهذيب الكلام بان يكون مجازا  
عقليا بان يحيل غاية تقريب المرام على الكتاب المشار اليه بلفظ هذا على نبح المباشرة كمنه عدل  
مجازا بحدوث لفظ ذي فيكون التقدير هكذا الكتاب ذو غاية تقريب المرام او مجازا لغويا  
وهو الجواز في الطرف بان يكون التقريب بمعنى المقرب فيكون المعنى هذا الكتاب غاية تقرب  
الى المرام فما وجد ذكره في الطرق الاول دون الطرق الاخر وتقرير المدح ان قول الشايع  
غاية التقريب للمرام وذكر كل من المعنى على جميع الطرق قد كرهه يشعر لذكر جميع الطرق بالبيان  
لوجوب الاعراب حتى يلزم عليه ما ذكره قوله وما يقتضيه الكلام بان تصنيف هذا الكتاب غاية  
تقريب المرام فبعد كما مر في تهذيب الكلام من ان فيه حذف الابتداء مصدر الكلام من غير ضرورة  
واعية اليه وانما لم يذكر الشايع هذا الاحتمال اعتمادا على القطر الواقعة بالغايات على ما ذكره  
في تهذيب الكلام ولهذا لم يذكر المحقق احتمال ان يكون المراد باسم الاشارة المتصنيف بان  
المعنى تصنيف الكتاب غاية تقريب المرام قوله والنظم من التقريب آه حاصلا انه لو عطف  
التقريب على التهذيب يكون النظم من التقريب تعنينا للغوى وهو الذي يعبر عنه في  
الفارسية بتزويك كردن لا معناه الاصطلاحي وهو جعل الاسباب متوافقة للنظم كيف هو  
كك لا وروا المصنف لفظ التقريب فقط بدون امتناعه الى المرام لان الشائع المستعمل بان  
معناه الاصطلاحي لفظ التقريب لا معناه امتناعه الى المرام على ان التقريب صفة للدليل  
فكيف يحيل على هذا الكتاب الذي اكثر مسائله غير مدالة ولا يمكن تامة الدليل على ادعى الشايع

بان المرام داخل في عموم التقريب فالوايد منه الامط الماحي لازم انما في الكل الى التقريب  
 الى الجزء اي المرام لان للفاصل ان يقول ان الانفاقة مبنية على التجريد اي تجريد التقريبين  
 اعتبار المرام في خصوصه فلم يلزم من ان انفاقة اليه انفاقة الكل الى الجزء قال الفاضل الزيد  
 ان قيل ان مقتضى المعاني الى الاقسام ليس هو الكلام بل الكلام فلا يصح حمل التقريب على المعنى الكفوي  
 لعدم في الاحتمال الاول واما في التجوز مشترك فقلت نعم لكن التجوز في المعنوي اقرب من  
 اللفظ الى التقريب المعاني الى الاقسام فليس في الفعل اليك كما ينبغي القطع الى السيف بخلاف  
 العربي فان تطبيق الابل على المعنى لا يتصور بدون اللفظ واما قوله روح الناس في التقريب  
 بالعمى الامط الماحي لان آه توضيح انه على تقدير عطف التقريب على التجريد يكون تقريبا للمرام  
 مثل تجريد المنظم والكلام ظرفا للكتاب او التهذيب وعلى كل تقدير لا ياسب في طريقة  
 التقريب الامتناع الامط الماحي لان معناه المعنوي لازم للاخبار اي سائل الكتاب فانها اذا  
 وجدت تلك المسائل وجد تقريبا للمرام ايضا وهذا اذا قرر الاخبار في قوله لازم الاخبار بالفتح  
 واما اذا قرأ بالكسر يكون المحال الذي المعنوي التقريب لازم للاخبار يكون الكلام مضافا  
 لا لعدم مقتضية الكلام للمرام لا يكون الامتناع ان فيه نسيان الابل عدم رعاية بقوله من المعنى  
 بزيادة الخلفات او مركب ما يجب ذكره وكل في الكتاب يوجب عدم التهذيب فيه واهم وان كان  
 كذلك يكون لازما لتهذيب الكلام الذي هو تجريد ايضا لان لزوم معنى الاخبار انما يكون اذا  
 كان لازما للتجريد ومنه يلزم ان يكون لازما للكتاب كيف لان التقريب لازم لتهذيب الكلام  
 وهو لازم للكتاب او لازم للمرام للشيء لازم له ولازم الشيء لا يصلح ان يقع خلافه او يتما  
 منافات فان لازم يكون مساويا للمرام وادعم منه والنظر لا يكون كك بل يكون قيدا  
 محض للمرام ووجب على ان يلزمه مجعولة ذاتية كما قال جلدي واما استاذي الى الالهة والى  
 قدس سره من ان سوق الكلام في هذا المقام يشير الى ان المقام جعل للكتاب لهذا في تحرير المنظم  
 والكلام فاعطف التقريب على التجريد صلا المعنى على طبق هذا السوق جعل المقام مضافا الى التقريب

يكون في الكلام تأسيس بان في ذكر التقريب بعد التحرير بان يعتبر عطفه عليه يلزم لغوية لشمول التحرير  
 الاصطلاحي للتقريب الاصطلاحي فلا فائدة في ذكره فضلا عن افادته  
 التأسيس انتهى توضيح كلام المحشي لكن لا يخفى الكلام بعد من الغل وهو ان لا يلزم عمومية التقريب بان التحرير  
 بالعنيين الاصطلاحيين الدليل الذي اورد عليه من ان التقريب يتحقق فيما اذا كان اذ كان  
 ما فيه فان المقدمات التي تكون زائدة وحشوا خارجية عن الدليل قطعا فلا يتحقق التقريب  
 بالنسبة الى هذه المقدمات بل بالنسبة الى المقدمات التي لا تكون كذلك عندنا فيتحقق التحرير  
 البته فكلما تحقق التقريب الاصطلاحى تحقق التحرير الاصطلاحى ولا يذهب عليك ان  
 بطلان العمومية لا يضر اصل القصة فانه على تقدير المساوات بين التقريب والتحرير الاصطلاحين  
 يلزم لغوية في ذكر التقريب وذا اعتبر عطفه عليه لمثل سلمنا العمومية فانما هي في اصطلاح  
 والتقريب لانها كلاما فيه من التحرير والتقريب الواقعيين في المتن لانه ليس فيه دليل على  
 اثبات كل مسألة مسألة من المسائل الموردة فيه حتى يصح القول بان التحرير الواقع فيه مشتمل على  
 الواقع فيه على ان ذكره خاص ان كان مغنيا عن ذكر العام لكنه قد يذكر العام بعد الخاص  
 للتوضيح فلا يكون ذكره عبثا فلو لم يجوز ان يكون ذكر التقريب بعد التحرير من هذا  
 القبيل قال الشايجي ان يكون او لا يكون ان يعود منه يكون الى غير عقائد الاسلام  
 فيكون المعنى محتمل ان يكون تقرير عقائد الاسلام بيانها للبرهان فيعمل ان يعود الى عقائد الاسلام  
 فيكون المعنى محتمل ان يكون عقائد الاسلام بيانها للبرهان فيعمل ان يعود الى عقائد الاسلام  
 اسم المفعول على التجوز و اضافته الى عقائد الاسلام من قبيل اضافة الصفات الى موصوفها وعلى كلام القائلين بان  
 ان يعود الى الكلام في البرهان المحمدي والافظ ان البرهان من عقائد الاسلام تقريرها فكيف يصح ان يعود الى عقائد الاسلام  
 ان يكون قوله من تقرير عقائد الاسلام كلاما متعلقا بغيره واعتباره عمدة الكلام المذكورة وان كان  
 المنع من تقرير عقائد الاسلام الى انهم قد لا يحتمل ان يكون تقرير عقائد الاسلام بيانها للبرهان  
 اهرام بان يكون التجوز الاول من تقرير عقائد الاسلام انتهى التقرير بيانها للتجوز الاول من تقرير عقائد الاسلام

بالقریب لان تقریر باعبارة عن تقریرها الى تحصيلها والجزء الثاني من الاول اعني تقریرها  
 بالامر الثاني من الثاني اي المرام وان احتلج في صدر كل تكليف لصح قول المحقق تقریرها  
 بتقریرها الى تحصيلها فان التقریر ليس عين التقریر ليصح عمله عليه فادفع بان هذا الحمل  
 على طريق المباعدة فانه لما كان التقریر المعلوم والكلام دخل في تقریرها الى تحصيلها جعل التقریر  
 عين التقریر قوله وجب بعد ذلك فانه يدل انه لما احتمل ان يكون المرام نفس عقائد الاسلام  
 وتقریرها عين المحقق وجب بعد ذلك فانه يدل من تقریر عقائد الاسلام بالتقریر على تقدير كل  
 بين الاحتمالين بقوله فانه يدل على ان المرام غير عقائد الاسلام وتقریرها يعني ان تعلق  
 ن تقریر عقائد الاسلام بالتقریر يدل على ان المرام غير عقائد الاسلام وكذا يدل على انه  
 بتقریرها مع انه لا يتحد مع عقائد الاسلام على الاحتمال الاول ومع تقریر عقائد الاسلام  
 مع الاحتمال الثاني ثم اورد الدليل على التباين بين المرام وعقائد الاسلام بقوله اذ قد يكون  
 المرام اعم وترك الدليل على التباين بين المرام وتقریر عقائد الاسلام احواله على المقاييس فالحال  
 انه لو تعلق قوله من تقریر عقائد الاسلام بالتقریر يكون المرام مفعولا اولاً وعقائد الاسلام  
 وتقریرها مفعولا ثانياً وما يجب ان يكون بين المفعولين تباين لا بد ان يكون عقائد الاسلام  
 بتقریرها مغايرة للمرام مع ان عقائد الاسلام متحدة معه على الاحتمال الاول وتقریر عقائد الاسلام  
 متحدة معه على الاحتمال الثاني فان قيل كيف يصح القول بكون عقائد الاسلام مفعولا  
 ثانياً مع ان النظر من تعلق قوله بتقریر عقائد الاسلام بالتقریر بان التقریر مفعول ثانٍ للمقرر  
 ان هذا القول على تقدير اعتبار اضافة التقریر الى عقائد الاسلام من قبيل اضافة الصفة  
 صحت فيكون تقدير المصنف هكذا عقائد الاسلام المقررة فيكون المفعول الثاني في الحقيقة  
 فائدة الاسلام لا التقریر وبما قد اوعيت نظره ان دفع كلام السيد الى الفتح في روضه قال انه  
 في قوله من تقریر عقائد الاسلام بالتقریر يكون المرام غير تقریر عقائد الاسلام والنظر  
 من ان المرام هو نفس العقائد لا تقریرها لان كلام القائل يعني على الاحتمال الثاني وظن

اذا كانا مفعولاً بالمفعول فاعلموه وبتحققه وما اورد عليه ذلك فاعلموه ان هذا هو الحق لا يخفى  
 ان القيد اذ سبق على المفعول عليه شارك فيه المفعول ايضاً بخلاف ما اذا كانا مفعولاً في حيث ان هذا القيد  
 على المفعولين قوله اي يمكن ان يرد مجازاً بالحدث وبهذا ظهر عدم صحة التفسيرين المستبينين في  
 ادعاء مطلق على الاسلام وفي ثانياً اعطى على امله لان التفسير لا يطابق مع انه لا بد ان يكون  
 مطابقاً للتفسير بالغرض قوله لا على الجواز المرسل لان المطلق عليه يكون اسنى انه يمكن ان يرد من  
 لفظه لا على طريق الجواز بالحدث وهو كما ترى لان في الجواز بالحدث يقدر لفظه ان يرد  
 من اللفظ اسنى المطلق الا كما عرفت ثانياً ان اللفظ ان الباري قول الله بالاسلام لا يمكن ان  
 فيكون المعنى انه يمكن ان يرد اسماً لفظه الاسلام ابله على طريق الجواز بالحدث ولا شائعه فيه  
 فزاد ريب في ان لا تقدر اللفظ الا بله الا باستحياء لفظ الاسلام لانه لو لم يكن لفظ الاسلام  
 لم يصر ارادة الله قال المصنف بعبارة ما يرد عليه ان قوله بتصوره وقع مفعولاً ثانياً لمجملت  
 ان يكون مفعولاً على المفعول الاول الذي هو الكتاب لان المفعول الثاني في التعدي الى  
 المفعولين يكون كك مع انه لا يصح ان يقع الكتاب بتصوره وفيه الشك للمحقق في قوله هذا بقوله  
 يعني اسم الفاعل اي مبرأ حاصلاً ان يرد كما انما يتوجه على قول المصنف بالبيت البصري على معناه  
 المعبر عنه عن لا نقول به بل نقول اننا نريد به البصر على معناه اسم الفاعل مجازاً ولا شك في عمله  
 على الكتاب فان قلت يمكن محتمل في طريق الجواز بالحدث ايضاً فانه يصح ان يقع الكتاب  
 في بعبارة فلم ترك الشارح هذا الاحتمال قلت انما تركه لظهوره قوله لاكتفى به بالجواز والنعوى  
 او لما يرد على الشارح ان الكفاية في تخصيصه محل التبعيض على الكتاب بجملها يعني اسم الفاعل  
 الذي هو مبرأ في النعوى مما لا وجه له فانه يصح حمل الجواز العقلي ايضاً بان البيت على معناه الحقيقة  
 ويجوز ان يرد الى الكتاب فلم لم يذكره الشارح انه لو جردنا اللفظ فيه لم ينعى فيه كره اولاً اما  
 الحاشية وجب ان يكون على ان في التبعيض على الكتاب على طريق الجواز العقلي وان كان محتمل  
 لما كان بالنظر الى قوله مجملته ومما دل غير صحيح لم يذكره الشارح ولاكتفى به كره الجواز اللغوي اشارة الى ما

بقوله فكانه نظر الى قول المصنف وحيثه فانيما بقوله والى قوله لم يرد له على قوله الى  
 قول المصنف ما قيل الاول انه يعنى من اجل المذكور في قوله وحيثه تبصرة ان المصنف جعل الكتاب  
 عيناً للتبصرة فان اجل الحقيقة عبارة عن ان جعل الجاهل الجاهل الى عينه الجاهل في نفس الامر  
 مع انه من اجل البديهييات ان التبصرة متباينة للكتاب لا يمكن جعلها عينه لان عينه بين  
 المتباينين من احتمالات فان قيل ان ارادة جعل الحقيقة وان لم يصح لكن لم لا يجوز ان يرد  
 من جعله جعل الادعائى وهو يصح المبينة ليقول ان ارادة جعل الادعائى على تقدير الجواز  
 العقلي الذي يكون التصريح بالمبائنة مما يصح لان المبائنة عبارة عن مبين وصف ثابت  
 للشيء في نفس الامر مع زيادته فمى تقتضى ان يكون الوصف الذى للجوهر الى ثابتاً في الواقع وفي  
 الجاهل الادعائى اين البشوت الكذائى فبينهما منافاة لا يمكن اجتماعهما فلما لم يستقم جعل الادعائى  
 لا يجرى لان جعل التبصرة على الجواز اللغوى الذي يكون في ادنى مبائنة حيث كان الكتاب  
 مبصراً فغيره بالتبصرة الدالة على المبائنة وهذا هو اصل الاشارة الى المحشى في منتهى بقوله في الجاهل  
 على سبيل الادعاء يفوت المبائنة ويكون الجواز لغوياً مع ادنى مبائنة حيث عبر عن المصنف بالتبصرة  
 انتهى وما علم ان هذا حاصلها هو اذ عطف قوله ويكون الجواز لغوياً على الجملة الشرطية على قوله  
 ولو جعل على سبيل الادعاء يفوت المبائنة وان جعل مبصراً على الجواز اى قوله يفوت المبائنة  
 يكون حاصله لو اراد جعل الادعائى على تقدير الجواز العقلي لم يصح ان يراد من التبصرة مبائنة  
 المصدرى الذي هو معنى حقيقى لها لغوت المبائنة اذ هى انما تكون في اجل الحقيقة دون  
 الادعائى كما عرفت آتقابل معناها الاسم العقلي على طريق الجواز اى المبصر فيكون الجواز لغوياً  
 مع اعتبار ادنى مبائنة حيث عبر بالمصبر بالمبصرة وبيان الثاني ما افاده جدى وروستاد استاد  
 في الجواب عن السؤال الذى اوردته على قول المحشى كما هو متفقنا ايضا بقوله لانت خبير بما فيه  
 قوله فاعل المحشى اراد بكونهما متفقنا يعني انهما كما متفقنا يعني لما مبائنة من التلازم في الوجود  
 وعدم جواز تفارهما وحاصل الكلام ان المصدرين المذكورين لما كانا بحيث لا يصح تفارهما

على  
 كما قال المصنف

سبحان

فان قوله افاده

في الوجود وكيف يصح قول المصنف جلالة قدره من خواول التبصرة قصد التبصرة فان القاصد من  
 ليس له تبصر بالفتل لما ان القاصد في الفعل لا يكون هو موقفا بذلك الفعل بل هو قائم به  
 له تبصر بالقوة لا بالفعل مع لوازمه بالتبصرة مع ما لا التبصرة في مخرج حاصل الغناء من  
 الكتاب تبصر لفاقة التبصرة الذي هو قاضيه قيلت في التقارن من التبصرة والتبصرة فلهذا  
 حمل التبصرة على البصر فان المراد بالتبصرة هو ذاته ولا شائعه في تقارن ذات البصر من التبصرة  
 بخلاف ما اذا اريد نفس به هو التبصرة فانها متى تقرير السؤال بان حكم المحنة بان من التبصرة  
 والتبصرة تضاعفا لانه لا بد ان يكون فيه فعل كل واحد من المضامين كشيء لا يشق الا  
 ووه ليس كك وتقرير الجواب غنى عن الشرح فان قيل فلي قول الحق فان المراد بالتبصرة هو  
 ذاته ولا شائعه في تقارن ذات البصر من التبصرة انا وان سلمنا ان المراد من التبصرة هو ذاته  
 لانهم ان المراد منه هو ذاته على الاطلاق بل من جهة انه متصف بالتبصرة بالفعل او من جهة  
 عنه بما ان اطلاق صيغته اسم بالفعل حقيقة انا هو على ما ثبت له بشدة الاشتقاق في الحال فيكون  
 البصر عبارة عن ذات يكون لها التبصرة بالفعل فتارقت التبصرة على هذا التبصرة في الغنى  
 عن التبصرة اذ هو متبني بالتبصرة على القوة من اولى فاقده الذي هو قاضيه فكما ان الجواب  
 على السوية في لزوم تقارن مضامين من مضامين اخرى كما يجوز ان يكون الجواب في اشرف  
 في التبصرة باضافة البصر بالقوة منها فلا يلزم تخلف التبصرة عن التبصرة اذ كلاهما على هذا التقيد  
 يكونان بالقوة لكن لا يخفى على المتأمل ان هذا البعد جار في التبصرة بالمعنى المصدري اي ان  
 يكون المعنى جلالة قدره من خواول التبصرة ولا شائعه فيه اذ لا يلزم من ايض تخلف  
 التبصرة عن التبصر وبالجملة كما يعتد في الجاز في الشروط يعتد في الجاز العلي اي ثم ما قال  
 الحق قدس سره من انه اذا اريد بالتبصرة نفس معنوها يلزم تقارنهما عين التبصر اذ يلزم  
 لو قيل ان التبصر غنفة للمعنى اول فليقل دون غيره فانه على هذا يكون معنى الكلام حمل المصنف  
 لمحاول البصر للغير ولا شائعه فيها اذ لا يلزم الافتراق بين التبصرة والتبصرة لا بالنظر الى

اذ لا يلزم من ايض تخلف  
 التبصرة عن التبصر وبالجملة  
 كما يعتد في الجاز في  
 الشروط يعتد في الجاز  
 العلي اي ثم ما قال  
 الحق قدس سره من انه  
 اذا اريد بالتبصرة نفس  
 معنوها يلزم تقارنهما  
 عين التبصر اذ يلزم

كان المحاول لا يجادل في تبصير نفسه اذ قد حصل له التبصر فحصل له التبصر ايضا بما على التلازم ولا يلزم  
الى الغير لانه لم يوجد فيه شيء منها فاقول قال المصنف ان تبصير اعلم ان سبعة حاول ان ينسبوا  
المشاركة في خاصية المشاركة بين الفاعل والمفعول في اصل الفعل الجبر والاشكال بحيث يكون كل منهما  
في الشيء فاعلا وان كان المفعول في اللفظ فاعلا ونصوب مفعولا سواء كان مشاركا فيه  
من حيث اعتباره من حيث هو هو كما اذا كان اصل الفعل لهذا نحو كارتبه او متديا الى مفعول  
بما هو صالح لان يكون مشاركا للفاعل في اصل الفعل نحو شامتت زيدا تبصير باب الفاعلة  
ح على غير التقديرين متديا الى مفعول واحدا ومن حيث تعلقه بالمفعول الاول وهو  
اذا كان اصل الفعل متديا الى مفعول واحد لا يصلح للمشاركة بالفاعل فيه فيقدره مفعول آخر  
ليشير مشاركا للفاعل في ثبوت اصل الفعل الجبر وتعلق بالمفعول الاول نحو ما زبته الشوب  
فان مفعول جذب وهو الشوب لما لم يصلح ان يكون مشاركا للفاعل في المجاذبة اتيح  
الى مفعول آخر يكون مشاركا له فيها اذ اعرفت هذا كما سمع ان مصدر الفعل المثالي  
لصيغة حاول وهو يحاول لما كان متديا الى مفعول واحد وهو التبصر وهو لم يصلح  
لان يكون مشاركا لفاعله في اصل الفعل بحيث يكون كل منهما فاعلا في المعنى لا بد ان يقدر  
مفعول آخر وهو من تبصير عنان كان المحاول متديا ومن تبصير ان كان معلما ليكون  
المحاول في قصد التبصر فلا يتوجه الايراد الذي اوردته بعض الاعاظم من ان الفاعلة  
تتجه للمشاركة في اصل الفعل الجبر ونحو ضارب زيد بكبر الفاعلة المشاركة في الضرب فلو كان  
المشاركة في مفعول حاول والمفعول المذكور صالح فان المحاول يحول حوله لكونه في  
ايامه والتبصير ايضا يحول حوله لكونه مفعولا فيه خرج حاصل المشاركة في الجولان مع الشيء  
القصد فهو حاصل المعنى في لا يوجب صيغة الفاعلة الا المشاركة في القصد لا في التبصير  
فانه على ما قاله لم يكن التبصر الذي هو مفعول الجولان فاعلا في المعنى مع انك قد عرفت ان  
خاصية ان يكون مفعول باب الفاعلة فاعلا ثم لما لم يكن التبصر الا الذي التبصر راو

مؤلفه  
رجح



قوله لدى الا تمام ذل قوله من حاول التبصر يكون نظرا لقوله حاول المشتل على خبر  
 الفاعل المتأخر الى كانه من فيكون متعده للفاعل اي المحاول لان الظروف المتعلقة  
 بالفعل يكون كك وفيه الشارح الا تمام بقوله تفهيم الغير فغيره احتمالا ان فيها المعنى  
 بقوله مصدر صفات او احد هما ان يكون اضافة التفهيم الى الغير اضافة المصدر الى الفاعل  
 بان يكون لفظ الغير فاعلا للتفهم الذي هو مصدر اضيف اليه وتايمهما ان يكون انه كانه  
 اضافة المصدر الى التفهيم بان يكون الغير متعده للتفهم الذي اضيف اليه فلي لا احتمال  
 الاول بقدر كونه اياه بقدر لفظ الغير على انها مفعول للتفهم لان التفهيم متعده للبدل من المفعول  
 وعلى الثاني يكون خبر الفاعل متعده لفظ التفهيم وعلى كلا الاحتمالين يكون التبصر متعده للمحاول  
 بان يكون على الاول بالذات له ولا غير العرف فيكون المراد تبصر المحاول فلهذا من الغير تفهم  
 فيكون المحاول متعده للغير معلما وعلى الثاني يكون متعده للغير بالذات لانه قائم به و  
 المحاول بالعرض باعتبار ان اعادة التبصر فغيره لا يعود الا اذا كان له تبصر اي فيكون تبصر  
 الغير محتمل للمحاول فيكون المحاول معلما والغير متعلما وبالجملة ان التبصر اضافة للمحاول  
 بالذات او للغير فعنى قول المحشى وعلى كلا التقديرين انه لا يلزم كل من التقديرين اى  
 تقدير باعتبار ان الاضافة الى تفهيم الغير اضافة المصدر الى الفاعل تقدير باعتبار ان هذه  
 الاضافة اضافة المصدر الى المفعول من احد الشقين اما ان يكون التبصر فيه متعده للمحاول  
 بالذات وهذا على التقدير الاول او للغير وهذا على التقدير الثاني ودون ما يتوهم من فهم عبارة  
 انه على كل تقدير من التقديرين يكون التبصر متعده للمحاول او للغير فانه من البين انه  
 ليس كذلك او بخلافه لكنا فى قوله من حاول والغير ما متعده اجمع ودون ما قد افكروا به من علم  
 ان في الترويض انما هو على تقدير عزل لفظ الا تمام من معنيته حاول التى تدل على الشارح  
 وقوله او كليا على تقدير المحاول المذكور فيكون التبصر لكل من الفاعل والمفعول بالذات  
 ولا يوسوسك الوهم بان لفظه طرح الكتاب بانه سيجر للعلم والتعلم ولا عدا هو لا تفهم



فبالنفسين انما اوردوا الحشى لفظا لا الدال على الضعف اشارته الى ضعف هذا القول فان ما  
 اجماعا على ما هو الظاهر من انهم ليسوا من المذاهب الا المتألفين دون الاغمة من معنى آيات قبل  
 على تقدير كون ما في الاستيلاء ائمة لا يكون معناه الا لا تثل فقط بدون ازيد او اقل فلا حاجة الى  
 ازيد او قول ائمة فذكره فذكره انما ذكره في جوابه ورفعا للتوهم يتوهم لو ثبت قوله ائمة فذكره  
 على قوله موصولة او موصولة من ان معنى الاستيلاء مثل على تقدير كون ما موصولة او موصولة  
 ما اذا كانت رائدة قال الشارح ثم يستعمل بمعنى خصوصا في ما ذكر في ما بعد الاستيلاء ما قال  
 الشارح الرضى في شرح الكافية وقد عرفت ما بعد الاستيلاء على جوابه بمعنى خصوصا فيكون منصوبا  
 على انه مفعول مطلق ذلك كما مر في باب الاحتصاص من نقل نحو يا ايها الرجل من باب التثنية  
 الى باب الاحتصاص بجامع بينهما معنى نصارى في قوله فعل كذا يا ايها الرجل منصوبا على  
 على الحال مع تعارضا هو على الحالة التي كان عليها في التثنية من ضمها ورفعه الرجل كذا سيما  
 يكون باقيا على نصبه الذي كان في الأصل حين كان اسم لا يتبع مع كونه منصوبا على  
 على المصدر لقيامه مقام خبر ما قوله نقل عن البلباني في شرحه لمخلص الجامع الكبير ان استعمال  
 كسيما او هذا اعتراض على المصدر والشارح بان استعمال المصدر في كناية كسيما باللفظ لا وقول  
 وقد عرفت ان في اللفظ مخالفا نقل عن البلباني من انه لا يسم في كلام العرب لفظ كسيما  
 بدون لفظ الفعل المص والشارح لم يثبت القول بالبلباني وعلقا على ما قال الشارح الرضى في التثنية  
 وتصرف في هذا اللفظ تصرفات كثيرة لكثرة استعمالها فقل سيما بخبر لا سيما بحقيقة اليا  
 مع وجود لا وحدهما انتهى والعجب من بعض المحققين حيث قال ان هذا استفاد من بقوله تع سيما  
 في وجوبهم من اثر السجود الا ان يفرق بين النقل والتعطف ووجه التعجب ظن ان البلباني لا يكره  
 عن استعمال كسيما باللفظ لا الا اذا كان بمعنى مخصوص ودون ما اذا كان بمعنى آخر وليس سيما في كلام  
 المجيد بمعنى مخصوص بل بمعنى تعارضا قوله خبر وادى خبري عند مجمره حذف مثل موجودا  
 ما ائمة او موصولة او موصولة وموضع تقدير خبر في المقتن بعد لفظ والسلام قوله وعند الاش

لا يكون الاكراه موقوفه لا زائدة او موقوفه وقاية يلزم على هذا قطع سري عن الاضافه بل  
 في عدم الاضافه كذا قال القائل ايجبي قوله وتفصيله كونه في حاشي ايجبي على المطول في شرح  
 ورياحته ذيل قوله ولا سيما علم البيان ناقلا عن الشيخ الرضوي وغيره وقد اوردنا قد اضرعنا منها و  
 منتقل بعضها اخر معربا ناقلا عن الشيخ الرضوي الى الشيخ الرضوي وناقلا عن غيره الى ايجبي لفرقة  
 بين المنقولين قال الشارح ولكنه اى فقط لا مراد من حيث اصل فان عماله النصيب هو في  
 ابعاد حرف لا كما كان قبل منفره من حيث المعنى اى انم فان فقط سيما ان استعمل في نفس فلفظ  
 وان استعمل بمعنى اخصوس فلانه لا يلحق من النسيب من المنقول والمنقول عنه في ليست  
 الا من كاسيا وخصوصا ووسيا وخصوصا فيكون معنى لا مراد عن الاستعمال في هذا المعنى  
 قال الشارح وعده النجاة من كلمات الاستثناء منطوق على قوله ومعنى كاسيا لا على قوله  
 والاكيمون هذا احد منوطا على استعمال كاسيا بمعنى اخصوس مع انه ليس كذلك وعده النجاة من  
 كلمات الاستثناء على كلا الاستعمالين سواء استعمل بمعنى الاشلال او اخصوس قوله وفيما اشار به  
 ما صلا انه في قول الشارح وتحقيقه انه لا يستثنى عن الحكم المتقدم يحكم عليه على وجه اتم بحكم من الحكم  
 السابق اشارة الى ان كاسيا ليس من كلمات الاستثناء فان فيها لاهل الاصول مذنبين  
 بعضهم الى ان استثنى ليس فيه حكم لا بالنفي ولا بالاثبات بل هو سكوت عنه فتنى جازي القوم الذين  
 ان القوم سوى زيد جازي او زيد لم يحكم عليه لا بالبحي ولا بغيره والبعض الآخر الى ان في استثنى  
 حكما من غير جنس الحكم السابق في استثنى منه فلو كان الاستثناء من الاثبات يكون الحكم في  
 المستثنى بالنفي ولو كان الاستثناء من النفي يكون الحكم في المستثنى بالاثبات فمعنى المثال  
 المذكور على هذا المذهب ان القوم سوى زيد جازي او زيد لم يحكم به معنى ما جازي القوم سوى  
 زيد بالعكس فلما لم يوجد في كاسيا واحد منها لانه يكون فيما بعده حكم من جنس الحكم السابق على  
 وجه اتم لا يكون من كلمات الاستثناء وحقه بل مجازا باعتبار ان ما بعد كاسيا يكون اخصوسا  
 تلبس من حيث اولوية ما يحكم المتقدم كذا صرح الرضوي حيث قال في شرحه للمكان فيه والما كاسيا

فليس من كلمات الاستسناة حقيقة بل المذكور يستثنى على ادعوتيه بالحق المتقدم واما ما ذكره من كلامه  
 لان ما بعده مخرج مما قبله من حيث ادعوتيه بالحق المتقدم انتهى قال الحاشي في ملاحظة  
 اعلم ان استثنى على القول الاول ليس فيه حكم أصلاً سواء كان الاستسناة من الاثبات او النفي  
 صريح في شرح المعنى شرح مختصر الأصول لكن المشهور ان الاستسناة عند الحنفية من الاثبات  
 نفى ومن النفي ليس باثبات وعند الشافعية من الاثبات نفى ومن النفي اثبات ما ذكره على الحقيقة  
 انه يلزم ان لا يكون لا اله الا الله مفيداً للتوحيد فاجابوا بان الشارع وضعه للتوحيد بل في  
 الخلاف مبنى على ان مركبات الاستسناة عند الشافعية موصوفة لما في افعالهم ولا واسطة بين  
 البشوات الخارجية والاعتقادات الخارجية وعند الحنفية موصوفة لما يحكم الله بهيته ولا يلزم من  
 نفى الحكم بالبيوت او الاعتقاد الحكم بالبيوت او الاعتقاد وكان ما هو المشهور مبنى على ان رفع  
 النسبة الايجابية بعينها سلبها او على ان العدم في الاشياء اصل فاذا قيل مثلاً جاز في القوم فغيره  
 يكون مخرجاً من هذا الحكم والاصل عدم الحكم فيكون الاستسناة نفياً انتهى قوله فيها لكن المشهور  
 اي في كتب الشافعية فاما ما ذكر في كتب الحنفية ان عند بعضهم يكون الاستسناة من الاثبات  
 نفياً ومن النفي لا يكون اثباتاً بل كره فيها ان بعضهم كره الاستسناة من الاثبات واقاموا في رد  
 الى ان الاستسناة من النفي اثبات ومن الاثبات نفى لكن بطريق الاشارة وذهب آخرون  
 الى ان ليس في استثنى حكم أصلاً بالنفي ولا بالاثبات قوله فيها وعند الشافعية من  
 الاثبات نفى ومن النفي اثبات لكن بطريق العبارة قوله فيها فاجابوا بان الشارع وضعه  
 للتوحيد واما لم يكن هذا الجواب مطابقاً لكلامهم فان فخر الاسلام قد صرح باتفاقاً بوضع  
 الشرعي في لا اله الا الله قيل في الجواب ان المعنى لا اله الا الله نفى الشريك فان الجواب  
 بهذه الكلمة انما هم المشركون دون الدهريين فخطبوا بنفي الشريك وكان وجود الله مذكوراً  
 في تلويحهم فصار ذلك عرفاً في الشرع في التوحيد لان الشارع وضعه للتوحيد قوله فيها بل  
 هذا الخلاف ادعوا ان الخلاف الواقع بين الشافعية والحنفية بان عند الشافعية يكون

من الاثبات نفياً ومن النفي اثباتاً وعد المحففة الاستثناء من الاثبات ففي نصب من  
 العكس مبنى على ان المركبات الاستنادية عند الشافية موضوعه لما في الخارج اي في نفس الامر  
 فانه ثبت محكم شيء او نفي عنه ثم يستثنى من ذلك الشيء شيء آخر واخرج منه لا بد ان يثبت له  
 حكم غير الحكم السابق لعدم الواسطة بين البتوت نفس الامر والشيء الكذا في وعند المحففة  
 موضوعه لما في الحكم الذي يثبت يمكن تحقيق الواسطة بين البتوت والاعتقاد لانه لا يلزم من نفي  
 الحكم بالبتوت او الاعتقاد والمبنيين الحكم بالاعتقاد او البتوت والمبنيين لجواز ان الحكم  
 الذي يثبت من البتوت والاعتقاد فلا يلزم من حكم الذي من على شيء حكماً محكماً على شيء مستثنى  
 من ذلك الشيء لا بالنفي ولا بالاثبات وبما قرناه يمكن ما ذكره على كلام المحشي بان اثبات  
 الخلفات بين الفريقين على كون وضع المركبات الاستنادية لما في الخارج محلات باحقة  
 سابقا من ان الاعتقاد باسرها سواء كانت مفردات او مركبات موضوعه للماجية من حيث  
 اي هي دون الصور الخارجية واكذبت لانه مراد من الخارج هو نفس الامر لا المقابل لذلك  
 والاطلاق الخارج على نفس الامر شائع والحق عندهم فخرج ابتداء الخلاف الى ما حققه سابقا لما لا  
 وكذا لا يندفع ما قيل انه وانما قال المحشي لعل شارة الى ان ما جعله مبنى للخلاف لا يتناقض فيما هو  
 العمدة في ما خذ الاحكام وهو الاثبات لعدم النسبة الخارجية فيه وتقرير الاندفاع نظراً لانه في  
 وكان ما هو المشهور اه وقع فعل مقدر به وعلى ما ذكره المحشي في تقرير كلام المحففة من انه يلزم على  
 ان لا يكون حكم في المستثنى اصلاً سواء كان الاستثناء من النفي او الاثبات فمادحة للشهور  
 عند المحففة من ان الاستثناء من الاثبات نفي بان يترك القول بالشهور ليس على التقرير المذكور  
 حتى يرفع عليه ما ذكره بل على امر آخر وهو ان ترفع النسبة الايجابية بين النسبة السلبية فان  
 القيام الذي يسند الى زيد مثلاً يعتبر نسبة سلبية للقيام اليه زيد لما استثنى في آخره شيء من  
 المستثنى منه الذي ثبت له الحكم الايجابي لم يثبت له الحكم الايجابي وعدم ثبوت الحكم الايجابي  
 بين النسبة السلبية يمكن الحكم في المستثنى ح بالسلب قطعاً وبناء على ان عدم حمل

مع  
 ما ذكره في  
 موضعين

مع  
 ما ذكره في  
 موضعين

في الاشياء اذا العدم يكون ولا يتم كيون الوجود بعده فاذا قيل شيئا جاز في القوم الازدياد قال  
 بعض الاماظم وذاشي عجيب فان في الازيم الا اذا ثبت ان كلمة الاستثناء وسوسية سلبية  
 السابقة وبعديا الكلام ثم في تسليم هذا يلزم ان يكون من السلب سلب النسبة السلبية ثبت  
 حكم مخالف ملازم لليجاب وهو خلاف ما يتم وما اذا ذكر من حديث العدم الاصل في صحيح الامة  
 لا يكون ح الحكم الخالف من جهة الاستثناء وذلك على بل من خارج وقد يكون من النفي ايضا  
 اثباتا بقرينة الالباقه الاصلية انتهى قال الشايج اليرغ على كونه خبر مبتدأ محذوف وهذا  
 هو الذي اختاره الرضوي فيكون جاز قولهم كاسيا الولد على هذا التقدير لاشل الذي هو  
 الولد او لاشل نفي هو الولد او مبتدأ خبره محذوف فيكون كاسيا الولد في معنى لاشل الذي  
 او لاشل نفي الولد موجود وعلى كلا التقديرين يكون الجملة على تقدير كون مامسولة صليته  
 كونه مامسولة منصفة قال الشيخ الرضي ان الرفع من الجرح قليل لان حذف احدى جزئي الجملة اكمية  
 التي هي صليته او منفة قليل قال الشايج والنصب على الاستثناء وانما من يقول يستثنى كاسيا  
 وانما من لا يقول بها فيكون نصب بعده بانما فعل معنى نفي وقيل على التمييز ان كان مكررة كذا  
 اناده الشيخ الرضي قال الشايج والجرح على الاضادة او البهل من ما هي مكررة غير موصوفة كذا قال  
 الفاضل الجلي فيكون كاسيا الولد بمعنى لاشل الولد او لاشل نفي الولد قال الشايج وكلمة على  
 اللاحقين زائدة والا يلزم ان يكون الموصل او الموصوف بدون الصلته او انصفة قال الشايج  
 وقد روي على اللاحقه التلث اي الرفع والنصب الجرح فيما بعد كاسيا قول المر القيس في كاسيا يوم  
 جابل ويصدره الرب يوم كاس من صالح هذا البيت من تفسيره المر القيس ابن الجرح ابن عمر  
 من جملة القضاة السبعة اعلم ان رعاية نصب يوم وان كانت مخالفة لشروح التفسير والمدة  
 وللصالح اليه حيث قال فيه فيشرح قول المر القيس الرب يوم كاس من صالح وكاسيا يوم جابل  
 جابل جرح وروى فروعا وايده العشي ابا الفتح ابن سورة كذا في يوم كاسيا بعد ما نصب كيف  
 ولو كان منصوبا لكتب يوما بالالف لكنهما سوا فقه لم راية الشيخ الرضي حيث قال في خبره كذا

بعض الاماظم وذاشي عجيب

وليس نسباً لاسم كذا لا بما بقياس كنهه روى بيت امرؤ القيس ولا بما يوم بدارة بل بنسب  
 الفهر واجواب عن التائيد بطرفان الشارح شري رواية النعيب على رواية الشيخ الرضوي في تفسير  
 يرجع الى النسب والاداء في ولا سيما اعتراضه قال الشيخ الرضوي في شرح المذکور ويجوز محي العاقل  
 كذا اذا جعلته مني المصدر وعدم محيها اكثر دليلاً فترافيته ويجوز ان يكون عطفاً لان الال  
 اولي وانعدياً انتهى وبين جهة الاعتراضية قيل هذا القول قبوله واعلم ان الواو مع ما بعده باجتماع  
 جملة مستقلة والسي بمعنى النسل بمعنى جارني القدم ولا سيما زيداى والاشل يداً موجودين في القوم الذين  
 جاءوا الى هو كان اخص بي واشد خلوصاً في الحجى آتى وقال انما نسل ابي يميل ان الواو حالية  
 ودائرة جليل اسم فادير معنيته معنى البيت الارب يوم فترت فيه بوصول النساء وتلدت منهن  
 بعيش صالح ولكن مثل اليوم الذي كنت فيه في دارة حاكل فانه كان ذلك اليوم لم صن اليا  
 لاني كنت في ذلك اليوم كثر تلذذ اذ قد وصلت في ذلك اليوم غيرة فثبت عملي التي كان عاشقاً  
 عليها قال الشارح القسم الاول هو الطرف الاول من الكتاب آه اعلم انه لما كان الكتاب عبارة  
 عن احد المعاني السبع حكم الشارح بان القسم الاول هو الطرف الاول من الكتاب الخ فان القسم  
 الاول جزء من الكتاب فما كان الكل عبارة كونه جزءاً الايض عبارة عن جزء ولا يخفى ما فيه  
 من جليل ان اذا اولاً لقاب ان الكتاب به ليس الا ما اشار اليه المصم بقوله هذا هو القسم الاول لانفاظاً وانما  
 او مجموعاً كما سبق من الشارح فلا يكون الكتاب بعبارة الامن هذه الثلث بل بعبارة الامن  
 والقسم الاول الذي هو جزء من الكتاب عبارة الامن (احدى هذه الثلث فقط دون غير ما من الثلث)  
 الاربع الباقية وانما تأييداً بما اوردته الخشي بقوله قد علمت آه اي قد علمت كما سبق من قوله ايض  
 لا شك لواقع ذيل قول الشارح للاخبار عنه ان النقوش ليست بمعنى الكتاب كانه توضيحاً من الخ  
 لا للشي انما يكون ما يتعلق به قصد الواضع ومن البين ان قصد مصنف الكتاب وضعها عت  
 قصا يفهم انما يكون بالذات الى الالفاظ والمعاني او المركب منها دون النقوش سواء كانت  
 منفردة او منضمة مع غيرها الا على طريق الحياز فلا يكون الكتاب بعبارة الامن احدى الثلث الاول



دون غير ما يلزم منه ان لا يكون القسم الاول الذي هو خبر من الكتاب عبارة عن البرهان انك  
 محكم اليقين ان القسم الاول عبارة عن احدى اربع محكم غير متبوع قوله فاحصر الاحتمالات  
 احتمالات الكتاب في ثلث اى الالفاظ والبيان او المركب منهما فان كان غرض مصنف  
 الكتاب تصديق تدوينه تدوين الالفاظ كما ترى في الكتاب التي يكون نظر متصفها  
 جميع الالفاظ البليغة والقصيدة كالمقامات المحررة وغير ما يكون الكتاب عبارة عن الالفاظ  
 المخصوصة باعتبار ولائها على المعاني المخصوصة فيكون النظر الى الالفاظ بالذات الى  
 المعاني بالعرض ان كان غرضه من تدوينه تدوين المعاني كما ترى في الكتاب المطول في  
 يكون الكتاب عبارة عن المعاني المخصوصة من حيث انها غير منها بالالفاظ المخصوصة فيكون  
 التطريح لذات الى المعاني وبالعرض الى الالفاظ وان كان غرضه من التدوين تدوين المعاني  
 والالفاظ كليهما كما ترى في الكافية والشافية يكون الكتاب عبارة عن مجموع الالفاظ  
 والمعاني المخصوصتين من حيث ان الالفاظ تدل على المعاني المخصوصة والمعاني من حيث انها  
 عبرت بالالفاظ المخصوصة فيكون النظر بالذات الى الالفاظ والمعاني كليهما وسيله لك  
 فائدة تقييد الالفاظ والمعاني بالمخصوصة وتقييد الالفاظ بولايتها على المعاني المخصوصة وبها  
 بحيثية التعبير عنها بالفاظ مخصصة فانظر غشتا قوله يا بجملة اطلاق الكتاب على النقوش  
 ليس الا على سبيل المجاز كما يفهم من الكتاب قبل ان اطلاق الكتاب على النقوش بسبب  
 كثرة صارت بقرينة الحقيقة متى ان كثير من الناس لا يعلمون من الكتاب الا ما هو المكتوب في الذوات  
 والصحائف فهو له لم يقيد النقوش اذ جواب سوال مقدر تقرير السؤال ان النقوش المخصوصة  
 باعتبار ولائها على الالفاظ المخصوصة كما ان الالفاظ مخصصة باعتبار ولائها على المعاني المخصوصة وبها  
 خصوصية باعتبار التعبير عنها بالفاظ مخصصة فكما قيد الشرح الالفاظ بولايتها على المعاني المخصوصة وكما قيد  
 عنها بالفاظ مخصصة فكيف ينبغي ان يقيد النقوش بولايتها على الالفاظ المخصوصة فموجب عدم تقييد بابها وتقرير  
 ان ليس للنقوش الكتابية خصوصية اخرى يكون تدوينها على الالفاظ اذ ليست المخصوصة الاخرى لها

ان الشكل فخاص بالبين ان دخل في موضع الكتابية انما لانه لو كان كذلك لم يصح اطلاعه على غيره من  
 النصوص مع انه ليس كذلك فان الكاتب لو كتب كتابا كانا فيه باخطا كان لو كان فارسي او هندي او  
 غير ذلك ان ذلك الاطلاق باقيا لا يتغير وام لم يتغير ولا الله على الالفاظ وانه بمعنى ما قال المحقق في  
 حديثه الا ترى انه لو كتب كتابا في خط من الخطوط لكتب هذا الكتاب كانت تلك الخصوصية  
 بعينها انتهى فلا يكون الخصوصية للمبتدعة في النقوش الكتابية الادواتها على الالفاظ واذ كان كذلك  
 فلا قيد للشراح النقوش المرافقة بها من النقوش الكتابية بالخصوصية لتقليل الذين من الالفاظ خصوصية لانها  
 على الالفاظ الخصوصية التي هي معتبرة لا الى الخصوصية الاخرى المذكورة التي هي غير معتبرة لان  
 الذين لا يتقلد الا الى ما هو المعتبر دون غيره فلا حاجة اذن الى تقييد النقوش بدلائلها  
 على الالفاظ فعمدة هذه الدلائل من لفظ الخصوصية الذي قيد النقوش به فلذلك لم يقيد بها تلك  
 بخلاف الالفاظ فان لها مع قطع النظر عن خصوصية دلائلها على المعاني الخصوصية خصوصية  
 اخرى وهي الخصوصية الذاتية التي تفصل لها من جهة المادة او الهيئة ولما كانت كذلك فخصوصية  
 معتبرتين في الالفاظ حين كون الكتاب عبارة عنها اما الاولى فلانه من البين انه ليس من  
 مع الكتاب حين تصانيفهم مجرد جميع الالفاظ البحتة مع قطع النظر عن اعتبار دلائلها على المعاني  
 الخصوصية ولما كانت فلابد لو بدل الفاظ الكتاب بالالفاظ اخرى والله على ذلك المعاني  
 المدونة بالخصوصية لم يصح اطلاق ذلك الكتاب عليها وجب تقييد بها بتين اختصاصيتين  
 فقيدها بالشكلية بما ان اشار الى الخصوصية الذاتية بقوله الخصوصية وصرح بالخصوصية الاخرى  
 بقوله باعتبار آه وفس على هذا حال المعاني فان لها ايضا مع قطع النظر عن خصوصية التبعية  
 بالالفاظ خصوصية خصوصية اخرى وهي الخصوصية الذاتية ولذا لو بدلت الالفاظ التي لم  
 على تلك المعاني بالالفاظ اخرى بدل عليها كانت تلك المعاني باقية ولما كانت بانان  
 معتبرتين في المعاني حين كون الكتاب عبارة عنها اما الاولى فانه ليس مقصودا لمصنفين  
 للكتاب مجرد جميع المعاني مع قطع النظر عن اعتبار حيثية التبعية عنها بالالفاظ خصوصية فاما الثانية

فلا بد لولاها السح اطلاق ذلك الكتاب على غير تلك المعاني مع انه ليس كذلك جب تقييدها بانها  
الخصوصية فلهذا كلف قيدها بها بان اشار الى الخصوصية الذاتية بقوله المخصوصة وصرح خصوصية  
التعبير عنها بالفاظ المخصوصة بقوله من حيث انما عبر عنها بالفاظ المخصوصة وقوله فالتعبير عليها  
التي هي عليها وبيان المحشى اشار بهذا القول الى قولنا قال الفاضل الزيدى من ان قول الشارح بان  
دلالة المعاني على المعاني المخصوصة كانت قيد للنقوش والفاظ معانها ان يكون الدلالة في النقوش  
بتوسط الفاظ ويمكن ان يحمل قيد الفاظ فقط ويحال الامر في النقوش الى المقاييس التي بانه  
ما لم يكن للنقوش خصوصية معتبرة سوى دلالتها على الفاظ المخصوصة فلا حاجة الى تقييدها  
بدلالتها على الفاظ لفهمها من قيد المخصوصة فالقول بان قول الشارح باعتبار دلالتها قيد للنقوش  
ايضا او القول بانه قيد لفاظ فقط والحالة الامر في النقوش الى المقاييس قول بالاجابة اليه  
وانما قال المحشى فكان له ان لم ينقطع بان ترك تقييد النقوش بالدلالة على الفاظ لاجل ان النقوش  
ليس لها آية ليدل على عدم تقييدها بها بوجوب آخر وان لم يعلم قوله فلو لم يتفرع عن تعلقها بتلك  
حاصل قول الشارح ان الفاظ المخصوصة او ان الفاظ مع كونها تخففتها بتفصيل الذاتي تفقت  
بخصوصية دلالتها على المعاني المخصوصة ايضا وقدس على هذا حال قوله المعاني المخصوصة او قوله  
متعلقا بالمخصوصة يعني ليس قول الشارح باعتبار دلالتها على المعاني المخصوصة متعلقا بالمخصوصة  
في قوله والفاظ المخصوصة وكذا قوله من حيث عبر عنها بالفاظ المخصوصة ليس متعلقا بالمخصوصة  
في قوله والمعاني المخصوصة والالكان الحمل ان الفاظ خصوصية من حيث الدلالة على  
المعاني والمعاني خصوصية من حيث التعبير عنها بالفاظ وهذه الخصوصية ليست الا خصوصية  
الغيرية فيكون على الشارح انه لم ترك ذكر الخصوصية الذاتية مع انه لا بد من ذكرها ايضا كما عرفت شرعا  
قال الشارح وعلى التقادير فالنظرية تجوزية مرفوعة لما يرد على قول المصنف القسم الاول في ان  
ان هذا القول دل على ان المنطق طرف للقسم الاول لان تقييد في موضع للنظرية اسماء من المنطق  
ان المنطق ليس طرفا لان النظر نوعان ذاتي ومكاني والمنطق ليس من تلك التي يصح النظر

بان هذه النظرية ليست نظرية حقيقة لتي يتوجب عليها ان يراد بل مجازية اقامة الشمول العمومي آه ولما لم  
 على الشئ انه لم عدل عن جواب القسم الثاني او المذکور بان لفظ البيان مقدر في كلام المص  
 فيكون تقدير العبارة القسم الاول في بيان المنظم ولما يتوجه الماير ذلك النظر على هذا  
 ليس اللفظ البيان لا المنظم لتي يحتاج الى جوابه بان هذه النظرية مجازية اقامة الشمول  
 العمومي آه اجاب عن الحاشي بقوله عدل عن تقدير البيان او حاصله ان مجرد تقدير البيان  
 بدون القول باقامة الشمول العمومي مقام الشمول النظر في ما لم يقطع مادة الاشكال فان  
 ما يلزم على القول بنظرية المنظم للقسم الاول يلزم على تقدير القول بنظرية البيان له عدل من  
 جواب القسم الى اقامة الشمول العمومي مقام الشمول النظر في فانه ما آل جواب القسم الى هذه الافة  
 التي بها يمكن الاجواب عن الماير بدون التعديركان اجواب بالاقامة ادلى من جواب القسم  
 فانه مع ما لا يورج الفاضل اليسرى من ان المراد بالمنظم اما العلم المتعلق بجميع المسائل او  
 القدر العاصم ولما جميع المسائل او القدر العاصم او الملكة التي اصلها من ممارسة المسائل او  
 الاول عبارة عن احدى المعاني السبع فخص من طرا خطه اسبع مع خمسة وثلاثون احتمالات  
 يتقدم في بعض منها البيان وفي بعضها الحصول والتفصيل ونحو ذلك شيئا واحدا والقطرة السامة  
 مناسبة قال بعض الاعلام ان تقدير البيان وان كان لا يعني عن اقامة الشمول العمومي مقام  
 الشمول النظر في لكنه اوفق بالعرض فان المقصود من قولهم العبارة الاول في كذا انه مشتمل على  
 بيان قولهم ولما فرق الا بان العموم آه اى لا فرق بين تقدير البيان وعدمه الا بان عمومية  
 النظر على تقدير تقدير البيان من القسم الاول يكون عمومية بحسب الوجود اذ من البين  
 انه اذا تحقق القسم الاول باي معنى اذ من المعاني السبع تحقق البيان قطعا ولا عكس لانه لو وجد  
 البيان في غير القسم الاول ايضا لا بحسب الصدق وانما اذ من البين ان كل محتمل من التعملات  
 السبع مبين للبيان اذ على تقدير عدم تقدير البيان يكون عمومية النظر من القسم الاول  
 عمومية بحسب الصدق على تقدير كون القسم الاول عبارة عن الاحتمال الثالث هو ان يكون

١٤  
 لا يخفى على الجاهل  
 فلو كان الجاهل قد علم

١٥  
 وهو ان كان قد علم  
 ان من كان قد علم  
 فانه قد علم قد علم  
 سند

١٦  
 هو ان كان قد علم  
 ١٧

عبارات من حيث التعبير عنها بالفاظ مخصوصة فانه يصح ان يتم المعاني تحتها  
 الكذاية منطق ولا عكس لانه لا يصدق المنظم على غير القسم الاول انهم دون التقادير الاخر  
 وهو ان يكون عبارة عن النقوش وغيره لان المنظم عبارة عن المعاني فكيف يعمل على غير  
 المعاني من النقوش وغيره فان قلت ان المراد من الصدق في العموم بحسب الصدق اما  
 الصدق بالمواطاة او بالاشتقاق وعلى كلا التقديرين فيكون كون البيان اعم من القسم  
 الاول بحسب الصدق في غير موضع اما على الاول فان يقال ان المراد من البيان المقدر  
 بهذا البين على سبيلهم الفاعل كما يجب في صحة حمله على كل معنى من المعاني السبع للقسم  
 الاول فانه يصح ان يتم المعاني المختصة التي يعبر عنها بالفاظ مخصوصة بمنتهى دقة على ما  
 يأتي في التعميمات واما على الثاني فانه يصح ان يتم المعاني المختصة التي يعبر عنها بالفاظ مخصوصة  
 في اقسام بيان واعتبر على هذا بقية التعميمات فقلت مراد المحشى انه على تقدير تقدير البيان كما هو  
 وابقائه على معناه المصدرى لا يمكن عمومه من القسم الاول الا بحسب التحقق دون الصدق  
 اذ المتبادر في العرف من الصدق الصدق بالمواطاة ودون الاشتقاق في نظم ان البيان  
 بالمعنى المصدرى لا يمكن ان يعمل بالمواطاة على معنى من التعميمات سبع في قسم الاول قوله تفصيل  
 المقام ان العلوم المدونة تطلق حقيقة اه اعلم ان العلم المدون يطلق على خمسة معان  
 منها الحقيقية احدى ان يكون عبارة عن جميع المسائل بحيث لا يشذ ولا يغير عنه مسألة  
 وثانيها ان يكون عبارة عن بعض المسائل الذي يحصل منه غاية العلم كما عرفت في علمه  
 ايها المحشى بقوله المسائل اجماعها اه وثالث منها مجازية وهي ان يتكلم في جميع المسائل  
 بحيث لا يشذ منه مسألة او التصديق ببعض المسائل قدرا يحصل منه غاية العلم او الكيفية من جهة  
 اما مسألة ممارسته مسائل الفن بحيث يحصل منها غاية العلم وادخل ايها المحشى في منتهى المتعلقة  
 على قوله ان العلوم المدونة تطلق حقيقة اه بقوله في الاشكاله الى ان اطلانا على المقصد  
 بالمسائل وعلى الملكية اما صلة منه ليس اطلاقا حقيقيا لان التدوين يتعلق حقيقة بالمسائل

لا بها انتهى ان حمل قوله فيها التقديرات بالمسائل على الاعم بان كان التقديرات لجميع المسائل بعضها  
 فيكون هذا القول اياها والى التقديرات الاولين من المعاني المجازية وقوله على الملكة موسيا الى  
 المعنى الثالث منها لان الملكة عبارة عن الكيفية السراخية وانما ذكر الحشوية قيد قدر ما يحصل به غاية  
 العلم للنظر وقوله فيها هذا اشارة بمعنى لقيت اطلاق العلم على المسائل سواء كان جميعها او بعضها  
 قدر ما يحصل به غاية العلم بالحقبة يشير الى ان اطلاقه على المعاني الاخرى حقيقة بل مجازي قوله  
 فيها لان المدونين اه حاصل ان غرض مدون العلم من تدوينه لا يكون الا تدوين المسائل  
 فيكون هو الموضوع له للعلم المدون ولذا قيل ان فلا ناي علم النظم يتبادر منه ان فلانا يعلم  
 مسائله سواء كان جميعها او بعضها قدر ما يحصل به العتمة فيكون اطلاقه على المسائل على سبيل حقيقة  
 وعلى غير ما لا على سبيل الحقيقة بل على المجاز لان الاشتراك خلاف الال قولهم فان اريد  
 العلم ان الحشوية بين حال نظرية النظم بالعتمين المذكورين للقسم الاول على وجه الاجمال في  
 المشككة لم يبين حال نظرية المعاني الثالث التي ذكرنا في التمهيد اصلا فلما بد لنا ان نفس  
 حال نظرية كل من المعاني الخمس للنظم تكون على بصيرة كما تقع اية على تقدير الارادة من القسم  
 النقوش المحصورة فقط والافاظ المحصورة الدالة على المعاني المحصورة او المركب منها او  
 من احدها والمعاني المحصورة من حيث انها عبر عنها بالافاظ المحصورة او مجموع الثالث ان اريد  
 بالنظم بعض مسائله قدر ما يحصل به العتمة يكون النظم اعم من القسم الاول بحسب التحقيق فقط  
 ضرورة تحقق النظم بهذا المعنى مع القسم الاول وتحققه بدون كفا في كتاب آخر من النظم يكون  
 عاصمة من اخطأ في الفكر لا بحسب العدد اذ العلم المدون ليس عبارة عن النقوش والافاظ  
 منفردة او غير منفردة حتى يصدق النظم عليها وكذا الحال ان اريد بالنظم تصديق بعض المسائل  
 الذي يحصل به العتمة ولا يصح ان يراى من النظم على هذا التقدير معانية الباقية اما معناه الاول  
 وهو كونه عبارة عن جميع المسائل بحيث لا يشذ ولا يعرب عنه سئلة فلانه ليس النظم بهذا  
 صالحة للنظرية لا بطريق اقامة تشوّل العمومي مقام تشوّل الظرفي لانه ليس بين النظم والعمومي

عموم لا بحسب الصدق ولا بحسب التحقيق لان القسم الاول بحسب المنظم فليصدق بالمنظم  
 عليه وتحقيقه اذ لا يعمل المجموع على البعض فكذلك التحقيق منه اعلى ان المسائل ليست عبارة عن  
 اوالا لفاظ حتى يحل عليها ولا من قبيل كون يخرج في الكل ولا ليس النقوش اوالا لفاظ فخرج  
 بالمنظم لانه ليس عبارة ممتنا وتقس على هذا حال اذ اريد بالمنظم تسديد جميع مسائله بحيث  
 لا يتعد ولا يغرب عنه شئ وانما الملكة ثلاثة وان تحقق بين المنظم بهذا المعنى وقسم الاول ان  
 المذكور بنسبة العموم من وجه في التحقيق اذ هما قد كتمتا ان النسبة الى شخص في متوقفا الطبع  
 في غيرهما فان بان تحقق الملكة بدون القسم الاول كما في الذكر المتوقفا الذي لا يقتضي في  
 تعلم العلوم الى النقوش والالفاظ وتوحيده تحقيق القسم الاول ولا يحصل الملكة وهو ظم لكن هذا  
 لما يناسب نظرية المجازية لانه لا بد لسان الشمول لجميع افراد المنظروف كما انه لا بد للمنظروف  
 بحسب من شمول لجميع اجزاء المنظروف ولا يمكن في ذلك الشمول الا في العموم المطردون وعموم من  
 وعلى تقدير الارادة من القسم الاول العالي المخصوصة ان اريد بالمنظم بعض مسائله الذي هو  
 العصمة يكون المنظم اعم من القسم الاول بحسب الصدق البتة لعمدة على العالي المذكورة في القسم  
 الاول وعلى مسائل المخصوصة المتعلقة بها وعلى غيرها ايضا من المسائل الاخرى التي تشبه مجموع المسائل  
 في الصفة وهذا هو مراد الحاشي من قوله مجموع المسائل فالكاف للتشبيه واللا يلزم صدق  
 بعض المسائل على المجموع وهو كما ترى واما قال بعض الفضلاء ذيل قول الحاشي قدرا يحصل منه  
 من ان قوله هذا اشارة الى ان المراد من المنظم اعم من ان يكون بعض المسائل او جميعها فصح قوله  
 مجموع المسائل فعيه ان هذه الارادة لا تناسب سوق عبارة الحاشي لان قوله قدرا يحصل منه  
 وقع بعد قوله بعضها فانما المراد منه ان بعض المسائل الذي يحصل به غاية العلم لا اعم منه  
 ومن الجميع وان اريد بالمنظم مجموع المسائل فلا يكون نسبة بينه وبين القسم الاول نسبة العموم  
 اصلا لا بحسب الصدق ولا بحسب التحقيق اوسر البين انه لا يصدق بجميع المسائل على القسم الاول  
 ولا يتحقق منه ايضا لان القسم الاول ليس متما على جميع المسائل بل نسبة الكمية والجزئية فان المنظم

بهذا المعنى كل القسم الاول جزؤه فيكون النظرية مجازية بان تسمى الشمول العظيم الذي هو كل بالقياس  
 الى القسم الاول الذي هو جزؤه مقام الشمول النظري الذي هو لا يصح له ولا يصح الازالة الملكية او التسمية  
 بالمسائل سواء كان جميعها او بعضها لا من البين ان النظرية بهذا المعنى ليس عامارطيقا للشمول  
 الاول ولا يلزم منه متى تحقق المعاني المذكورة في القسم الاول تحقق الملكية او التصديق فلا يكون  
 النظرية تارة تجري على طريق اقامة الشمول العمومي مقام الشمول النظري وذلك من قبل كون الجزؤ  
 في الكل لا ان المعاني ليست جزءا للتصديق والملكية وان كانت متبوتة عليها انما ازيلت هذا  
 فما حصل كلام السام ان النظرية للنظم للقسم الاول في صفة يكون النظم فيها عامارطيقا بحسب وجوده وهو فيما هو  
 المعنى الثالث على تقدير كون النظم عبارة عن بعض المسائل النظمي حينئذ لا يقتضي ان يصيب في القدر  
 في المعنى الثالث على تقدير كون النظم عبارة عن بعض المسائل الذي يحصل منه البعثة نظرية مجازية بان تسمى الشمول العظيم  
 الذي هو عامارطيقا بالقياس الى القسم الاول الذي هو خاص طلق مقام النظرية بحقيقة التي لا تنسج والعلامة حينئذ  
 النظرية المجازية والحقيقة ان النظرية بحقيقة كما يكون شاملا للنظريات كالتام كقولنا انما الخاص في صفة يكون النظم  
 فيها كالماء والقسم الاول جزؤه وهذا على تقدير ان يكون النظم عبارة عن مجموع المسائل والقسم الاول  
 من المعنى الثالث يكون النظرية مجازية من قبل كون الجزؤ في الكل والعلامة حينئذ انظر النظرية المجازية  
 والحقيقة ان النظرية بحقيقة كما يكون شاملا للنظريات ومحيطا به كقولنا انما الخاص في صفة يكون النظم  
 ومحيطا بالآلية بحسب علي كنه ارا والشئ من قوله لا بحسب الوجود اما معنى الظاهر ان كان بحسب  
 اولافينا في قوله هو فيما سوى المعنى الثالث لانه على هذا التقدير يكون المعنى الثالث انما هو  
 العموم بحسب الوجود فليكن صحيحا مستثناة منه منادى ان يكون المراد منه ان لا يكون العموم بحسب  
 الصدق ويؤيده ما وقع في بعض النسخ فقط فقط بعد قوله بحسب الوجود فيجمل المحصر بين الشقين  
 او يخرج عنه احتمال ان يكون القسم الاول عبارة عن المعاني والنظم عن التصديق وبمثل مسائل  
 يحصل من البعثة لان هذا الاحتمال ليس مختلفا في الشق الاول لانه صريح فيه ان هذا انما يكون فيها  
 سوى المعنى الثالث ولا في الشق الثاني لان النظم بهذا المعنى ليس صوابا ومجولا على القسم الاول قوله



ولم يبق المنظر أهـ هذا القول شتم على المنظرين على قول الشر وفي المعنى الثالث خاصة أهـ حاصل المنظر  
الاول الذي اشار اليه الحاشي بقوله فان المقدسة داخلته أهـ ان القسم الاول بالمعنى الثالث طبيعي  
اشتمال على امرين بعض المسائل الذي هو جزو لمجموعها والمقدسة التي تكون خارجة من المنظم ليكون  
خارجا عن النطق الذي فرضه انه عبارة من مجموع مسائل لان المركب من الداخل في الشيء  
والخارج عنه يكون خارجا عن ذلك الشيء لا جزو له فكيف يصح قول الشر ان في صفة كون القسم  
بالمعنى الثالث خاصة يكون نظرية المنظم للقسم الاول من قبيل كون الجزء في الكل بناء على  
ان النطق بمجموع المسائل وحاصل المنظر الثاني الذي اشار اليه الحاشي بقوله وان المعنى الثالث  
الى قوله ليست داخلته في المنظم ان المعنى الثالث للقسم الاول ليس عبارة عن نفس المعاني بل  
من حيث التعبير عنها باللفاظ مخصوصة وهي ليست جزو للمنظم لان المنظم وكذا غيره من العلوم  
المدونة عبارة عن نفس المعاني لا دخل فيها للتعبير عنها بالالفاظ المخصوصة حتى يكون القسم الاول  
بالمعنى الثالث جزو له فكيف يصح قول الشر ان النظرية من قبيل كون الجزء في الكل بناء  
على ان المنظم مجموع المسائل فتقول الحاشي فكيف يكون الـ الى قوله في الكل تتمة لكلام المنظرين فتقوله  
الشر اشارة الى جواب المنظرين على وجه البصع مبناه على ان جزئية القسم الاول بالمعنى الثالث  
للمنظم على سبيل المسامحة في اصل جواب المنظر الاول الذي اشار اليه بقوله جعل حكم اكثر الاجزاء أهـ  
ان القسم الاول بالمعنى الثالث وان لم يكن بجميع اجزائه جزءا للمنظم على تقدير كونه عبارة عن  
مجموع المسائل لكن لما كان اكثر اجزائه وهو ما سوى المقدسة جزءا له حكمه بجزئية له مسامحة بناء على ان  
للكثر حكم الكل ويمكن بحجاب عنه بوجه آخر اوردوه بعض الاعاظم هو ان المراد بالقسم الاول في المنظم  
به او مقاصد القسم الاول في المنظم لكن حذف الحكم الا على مسارعة الذهن اليه كما حصل الجواب  
عن المنظر الثاني الذي اشار اليه بقوله والاعراض عن جسيمة التعبير ان جسيمة التعبير عن المعاني  
بالالفاظ المخصوصة وان كانت معتبرة في المعنى الثالث للقسم الاول لكنه على تقدير القول بان  
المنظم عبارة عن مجموع المسائل ان غرضنا عرض من لحاظ هذه الجسيمة فكذلك الشرحية القسم الاول بالمعنى

وهذا المنظم بهذا المعنى على طريق المسامحة بناو على خبرية اشارة جزاء وهي المعاني قوله  
 فاعلم اشارة الى وضع جواب النظر الثاني مما علم ان قصد المصنفين لا يتعلق بالمعاني الا  
 من حيث التعبير عنها باقفاظ مخصوصة فلا بد ان يكون هيئته المذكورة جزءا للقسم الاول  
 فكيف يعرض عن اعتبار خبرية اشارة الى جواب آخر للنظرين مما علم ان ما قاله الشارح  
 يجوز في الكل حتى يكون المنظم كلاه القسم الاول جزءا ويتوجه عليه النظران المذكوران فيحتاج في  
 دفعهما الى ارتكاب المسامحة بل قال يكون من قبيل يجوز في الكل يعني ان القسم الاول له نوع  
 علاقة اجزائية مع المنظم فانه لما كان بعض اجزاء القسم الاول وهو ما سوى المقدمة والهيئته المذكورة  
 جزءا للمنظم كان للقسم الاول منه نوع علاقة اجزائية البتة فنأمل قال الشارح كما علم الدال فيكون  
 المقدمة على هيئته اسم الفاعل وعلى تقدير تقديرها على هيئته اسم المفعول قوله قدم الكسر على الفتح  
 آه وقع دخل مقدر تقرير الدخول ان تقدير الشارح احتمال كسر الدال على فتحها وويل على اختياره  
 الكسر مع ان الفتح ظهر بحسب المعنى لتحقيق النسبة النامية بينه بالمعنى المفهومي وهي التي قد  
 على الغير وبينه بالمعنى الاصطلاحي لان المباحث التي هي المقدمة بالمعنى المصطلح مقدمة على الغير  
 امي المقاصد البتة وون الكسر لانه يحتاج لاصلاحه الى التكلف الذي يجيء بيانه واختيار  
 الاحتمال الغير الظاهر ليس من ارب المحصلين في تقرير الدخول انه لما صحح الزمخشري في كتابه السمي  
 بالفاصل ان المقدمة تفتح الدال القول الباطل لا يصح اراوته ههنا قدم احتمال الكسر على الفتح  
 اشعارا على ان الكسر هو المرجح فان قلت ان تصريح الزمخشري يقتضي ان لا يذكر الشرح احتمال  
 الفتح بناو على انه لا يقع قلت لما ذكره الزمخشري ان المقدمة تفتح تستعمل على معناه اللغوي كرايها  
 له قوله اختلف فتح انحاء البتة يعني الباطل قوله والمصريح انقصر على الكسر هذا المعنى على الشارح  
 ان انقصار المعنى في المطول في المقدمة على الكسر دليل على ان ليس عنده فيها احتمال الفتح فينبغي للشارح ان  
 ان يقتصر على الكسر ليكون شرحه موافقا لمراد المصنف ولا يلزم شرح كلام الفاعل باللازم في هذا  
 لما ترى قوله من قدم يعني تقدم جواب سوال مقدر تقرير السؤال من اين يفهم من المطول

اقتضاها للمص في المقدمة على الكسرة فانه لم يذكر في موضع هذه ان المقدمة بالاكسرة فتسري على بابها قال المص  
 في المطول ان المقدمة مأخوذة من قدم بمعنى تقدم فمعناها ان المقدمة بالاكسرة لا تفتح لان فتح  
 تاويل قدم الى تقدم انما هو على تقدير الكسرة بانه اذا لم يردوا الاشكال على القائلين بان المقدمة  
 بالاكسرة من ان هذا القول لا يناسب معناها المألوف وهي التي تقدم الغير اذ لا ريب في ان  
 المباحث التي المقدمة الاصطلاحية لا تقدم الغير بل هي متقدم بنفسها على الغير اي المقص اجاب  
 المص في المطول بان المقدمة مأخوذة من قدم بمعنى تقدم فيكون المقدمة بمعنى المقدمة  
 ولا ريب في ان معناها المألوف مناسب معناها الاصطلاحية فان مباحث المقدمة وهي  
 المقدمة الاصطلاحية بحال استحقاتها التقدم صارت كانهما تقدمت بنفسها فلا يرد ان تلك  
 المباحث لا تقدم بنفسها بل قدمها المصنفون فكيف يصدق عليها المقدمة بمعنى المقدمة  
 ويمكن ان يقال ان المقدمة مأخوذة من قدم التعدي بمعنى ان ادراك تلك المباحث يقدم  
 عرفها على من لم يعرفها كذا قال الجلي في حاشيته على المطول او بما قال لغافل الزيد في  
 تقدير ان يكون المقدمة عبارة عن اللفاظ او المعاني مفروطين من ان اللفاظ التي هي المقدمة  
 تقدم معانيها في الادراك وكذا المعاني التي هي المقدمة تقدم لفظها في الحكم قال الشافعي  
 لما يذكر اى طائفة من الكلام تذكر قبل الشروع في المقاصد لا لرباط المقاصد بها ونفسها فيها فاما  
 يذكر المؤلف الطائفة المذكورة امام المقص لم يصدق عليها تعريف مقدمة الكتاب قوله  
 الشهير تحفيص مقدمة الكتاب بالالفاظ ووجه الشهرة ان مقدمة الكتاب عندهم عبارة  
 عن طائفة من الكلام تذكر قبل الشروع في المقاصد لا لرباطها بها ونفسها فيها ومن البين  
 ان كلاما من الكلام المذكور لا يربط ولا يفتح انما هو من اوصاف اللفاظ دون غيرها  
 فلا يكون مقدمة الكتاب عبارة الا عن اللفاظ فقط قوله ولا وجه لاداءه لوجه  
 الشهرة لقوله ان مقدمات الكتاب جزء من الكتاب فكلما ان الكتاب يحتمل ان يكون  
 عبارة عن اللفاظ والمعاني او كليهما يحتمل ان يكون مقدمات الكتاب ايضاً عبارة عن احد

هذه الثلث تخصيص مقدمة الكتاب بالانفاظ كما هو المشهور مما لا وجه له ولا يلزم ان الكلام المذكور  
 والارتباط والنفع انما هو من اوصاف الانفاظ فقط فان كلامنا من الانفاظ والمكانى يوصف  
 بمابل النفع والارتباط انما هو للمعاني حقيقة وبالذات دون الانفاظ فهذا الوجه يجب  
 ارادة المعاني فان تفسير المذكور لا يتاقي ارادة غير الانفاظ منها في الحقيقة انتهى اقتصر  
 على الاحتمالات الثلث بناء على ان حقيقة ان النقوش لا تدخل لما في الكتاب لا عيناً ولا  
 جزاً انتهى وقائدة جلية يجب التبين عليها هو انه ما ورد على قولهم المقدمة في هذا العلم  
 وغاية موضوعه ايراد ان احدهما لزوم نظرية الشيء لنفسه بناء على ان المقدمة عين  
 الاسورة ثمانية انما لو كانت الامور المذكورة مقدمة لتوقف مشروع مسائل العلم عليها ايراد  
 على ان المقدمة عبارة عما يتوقف عليه المشروع في مسائل مع انما ليست كذلك اذ يصح المشروع  
 به وهذا قسم المص في المطول المقدمة على قسمين اى مقدمة الكتاب مقدمة العلم لدفع الايرادين  
 وتبع الشارح ايضاً حيث فسرها بما فيه المص في المطول فتقرير وضع الايراد الاول ان  
 الايراد انما يتوجه لو كان المقدمة تفسير احد فقط مع انه ليس كذلك اذ لما تفسيران فيكون  
 باحد التفسيرين الذي مقدم الكتاب عبارة عنه نظراً وبالنسبة لآخر الذي مقدمته العلم  
 عبارة عنه نظراً فلا يلزم نظرية الشيء لنفسه فتقرير وضع الايراد الثاني ان الحد والغاية انما هو  
 ليس من مقدمته العلم بل من مقدمته الكتاب انتهى ليس التوقف معتبر ايضاً ليلزم تحليل ما قاله  
 السيد السند في حاشيته على شرح المطالع من ان مقدمته الكتاب من مصطلحات المص لا قبل  
 عليه في كلامه ولا هو مغرور من اطلاقه ثم فلا يخفى ما فيه فان كلام القوم يشير الى مقدمته الكتاب  
 بل في الفاظهم كالحجج بذلك حيث قال المقدمة الجملة التي تقدم تحليل من قدم بمعنى تقدم وقد  
 استعيرت الاول كل حتى فيقبل مقدمته العلم ومقدمته الكتاب مقدمته الكلام ومقدمته التحليل  
 ثم هنا الجملة اقدم ما يقدم من كلام السيد السند هو ان بالارتباط بالمقام بعد دفع فيها يجب  
 تقديم عليها اذا توقف المشروع في المسائل عليها فانما وجهه في المشروع لان مجرد الارتباط لا

لا يقتضي الامجد كونه مذكورا مع المقاصد دون تقديمه عليها واذا اعتبر المتوقفتا في غير  
 آل مقدمة الكتاب التي فسرنا الشارح بما يدركه الى مقدمة العلم وثابتها انه لا حاجة الى اعتبار  
 مقدمة الكتاب لرفع الالزامين المذكورين اذ يمكن فهمها بدونه اما دفع الاول فبان من  
 العلم وان كانت ليطبقونها حقيقة على الادراكات لكنهم قد يطبقونها على المدرجات  
 اي المعاني التي هي على سبيل التوسع ثم يطبقونها على الالفاظ كالدالة على المعاني التي هي على  
 التوسع فعلى هذا المعامل ان يقول انهم ارادوا بقولهم المذكور ان الالفاظ المخصوصة الدالة  
 على المعاني المخصوصة او المعاني المخصوصة المدلولة بها في تلك المعاني والادراكات فلا يلزم  
 نظرية الشيء لنفسه لتغاير نظرت والمفردات والآدفع الثاني فبان ليس المراد من التوقف  
 المعتبر في مقدمة العلم التوقف بالمعنى المشهور بل بالمعنى الصحيح لدخول الفارابي في الترتيب لا  
 في تحققة فيما نحن فيه فانه متى علم الامر الثالث المذكورة صح شروع مسائل العلم لانه يدفع بها  
 استحالة طلبها الجول المظلم وطلب البعث وعدم الامتياز بين مسائل العلم وان كان الشروع  
 بدون الامر الثالث وبعيانه اخرى وهي ان المراد من التوقف التوقف على وجه البصيرة  
 ولا ريب في ان عالم الامور الثالث المذكورة يوجب البصيرة في شروع مسائل العلم وبان  
 ان البصيرة غير مضبوطة فينبغي ان الضبط لا يجب فانه على قصد المتنفذين فمن قصد التكسير  
 على وجه المقدرة على هذا المدون قصد التبصر على هذا وجه المقدرة على هذه وثابتها ان  
 عما ذكرتم جعل الحدود والغاية والموضوع في قولهم المذكور تارة مقدمة العلم وتارة مقدمة الكتاب  
 الاول على تقدير دفع الالزام الاول والثاني على تقدير دفع الالزام الثاني وهذا كما ترى  
 قال الشارح فالمبين على مينة اسم فاعل مقدمة الكتاب واوراكا تبينها على مينة  
 اسم المفعول هو مقدمة العلم في الحاشية النهاية وبهذا النظر الى انهم قولهم مقدمة العلم هي المقصود  
 بوجه ما والتقديرين بناء على ما ذكرتم في تعريف المقدرة ما يتوقف عليه الشروع في العلم حيث  
 لم يقولوا ما يتوقف الشروع في العلم على ادراكه لان ذلك يشعر بان مقدمة العلم هي ادراكه

وان احتمل ان يكون نفس المعاني ويكون معنى قولهم ما يتوقف عليه الشرع ما يتوقف الشرع على العلم ويكون في قوله هو التصور بوجوبه والتصديق بغيره ماسماحة لكنه خلاف الظاهر انتهى  
المسامحة اطلاق التصور والتصديق على المقصود والمصدق او حذف المضاف الى هو متعلق التصور والتصديق وما قيل في كون نظام قولهم ما يتوقف عليه الشرع مشعرا بان المقدسات هي الادراكات بحث لنظور ان ما يتوقف يشتمل الادراك المعاني ولا اشوا فيها  
ذكر الى هنا ليست نفس المعاني فيجوز ان يكون اعلم من الادراك فحين ان اعتبر في التعاريف ما هو المتبادر وظاهر ان المتبادر من التوقف ليس الا التوقف او لا بالذات والمدرک المعاني  
وان يصدرق عليه انه يتوقف عليه الشرع لكن على طريق الاولية وبالذات بل بواسطة الادراك فيخرج منه قال البعض لا اعلم ان الفرق بين التقديسين بالوجه الذي ذكره في غير محجج  
فانه يلزم منه ان يكون مبنيات مقدرة الكتاب بما يتوقف عليه الشرع مطاوعا على وجه البصيرة والادراك  
شيح المص على اقتراح مقدرة الكتاب ان المذكورات مما لا يصح توقف الشرع المعبر في مقدرة  
عالم فلا بد ان يكون مقدر الكتاب عنده امر لا يكون البين به ما يتوقف عليه الشرع فالفرق يكون العلم  
ادراك البين مقدرة العلم والمبين مقدرة الكتاب غير معنى له فلا يصح قوله والمعنى من حيث التفسير  
عنه آه جواب عن سائلين يراوا حدها على قول الشيخ وتفسيره بما يذكره لا ينافي ذلك فان كلامه  
اللفظ والمعنى يوصف بالذكرة وانما على قول الشرح فالبين الخ اما تقرير الاول فهو اننا  
وان سلمنا ان المعاني توصف بالذكرة والاشتراط والمنع فكيف لا تصف بكونها مبينة او هي  
لابتين شيئا فكيف تكون مقدرة الكتاب التي تكون مبينة عبارة عن المعاني التي ليس بها  
واما تقرير الثاني فهو ان البين بالسكر يكون الا اللفاظ ودون المعاني فان اللفاظ جدير بالبيان  
والمعاني لا تبين شيئا فمقدرة الكتاب التي هي عبارة عن البين لا يكون ح الا اللفاظ مع ان  
مقدرة الكتاب علم منها ومن المعاني وحاصل الدعاء ان المعاني من حيث هي هي وان لم تكن مبينة  
شيئ لكنها من حيث التفسير عنها بالالفاظ تكون مبينة للمعاني من حيث هي هي مقدرة الكتاب

مع  
الوجه  
محو

مع  
موقفا  
عنه

اذا كانت عبارة عن المعاني فليست عبارة عنها من حيث هي بل عن ماسم الحيشية المذكورة  
 قوله فالنفاير بين مقدرة الكتاب آه تفرع على التقدم من ان مقدرة الكتاب تحمل اللفظ  
 والمعاني والركب منها يعني لما ثبت ان مقدرة الكتاب عبارة عن احدى الاعمالات  
 التلت المذكورة يكون النفاير بين مقدرة الكتاب والعلم بحسب المفهوم قطعاً فان مفهوم  
 مقدرة الكتاب طائفة من اللفاظ والمعاني او مجموعها قدمت امام المقصود لا يشا عليها وهو  
 فيه ومفهوم بمقدرة العلم الادراكات التي يتوقف عليها شروع مبدا كل علم وشبهته في انها  
 شفاير ان بحسب المفهوم كل بحسب البعدق واحمل البصر ان قيل ان مقدرة الكتاب عبارة  
 عن اللفاظ او المركبة منها ومن المعاني لعدم اتحادها مع مقدرة العلم حتى يجمع حملها عليها دون  
 لا اذا كانت عبارة عن المعاني من حيث انها لا يبر عنها بالالفاظ الخصوصية فان المعاني مع هذه الحيشية  
 لما كانت متحدة مع نفسها من حيث هي التي تكون في هذه المرتبة معلوما واتحادها مع العلم الذي هو مقدرة العلم  
 بناء على اتحاد العلم والمعلوم بالذات يكون متحدة مع مقدرة العالم الدنيا واتحاد التمدد مع الشيء يكون متحدة  
 مع فعل عليها وبنها فترناه يظهر لك ان قول الحاشي بناء على اتحاد العلم والمعلوم ليس ليلا القول فقط  
 او الا ليكون حامل عبارة الحيشية ان ليس من المفيدتين تغاير بحسب البعدق على تقدير كون مقدرة  
 الكتاب عبارة عن المعاني بناء على اتحاد العلم والمعلوم ويرى عليه الاخر بان مقدرة الكتاب  
 على تقدير كونها عبارة عن المعاني ليس عبارة عنها من حيث هي بل عنها من حيث التبعية عنها  
 بالفاظ الخصوصية وظاهر انها من هذه الحيشية ليست معلومة بمقدرة العلم لتكون متحدة معها او معلوما  
 انها نفس الشيء من حيث هي مع قطع النظر عن تلك الحيشية لاسم تلك الحيشية بل هو دليل بناء  
 المقدرة المطلوبة وهي ان نفس المعاني التي هي معلومة بمقدرة العلم متحدة معها وبالجملة ان دليل  
 اتحاد مقدرة الكتاب على تقدير كونها عبارة عن المعاني مع مقدرة العلم بعد القول بان المعاني تبرز  
 لتبعية عنها بالالفاظ الخصوصية متحدة مع نفسها من حيث هي التي تكون معلومة بمقدرة العلم  
 مبني على متدتين ابداعاً واتحاد المعاني من حيث هي مع مقدرة العلم التي هي مرتبة العلم فادرك الحاشي

لاشباهة ولعل بقوله بناء على اتحاد العلم والمعلوم فأنهما انما بسبب هذا الاتحاد وتكون الكتابات مع تلك  
 مع مقدرة العلم وترك ليد وهو ان تتوحد مع الشيء يكون متحد امه للعلم ولو قرر كلام المحشي  
 بعد القول بانه ما تقدم بقوله بناء على اتحاد الاتحاد بالذات بل اعلم منه ومن الوسطة بان المعاني  
 من حيث التعبير عنها بالالفاظ المحصورة التي هي مقدمة الكتاب كما كانت متحدة مع نفسها  
 حيث هي التي هو معلوم ومتحد مع علمها الذي هي مقدمة العلم بناء على اتحاد العلم والمعلوم  
 متحدة مع مقدرة العلم البتة بناء على انها ايضا معلومة لمقدرة العلم وان كان بالواسطة والعلم  
 يكون متحدا مع المعلوم الذي معلوم كان يندفع الاعتراض لان المعاني مع الحيثية المذكورة في  
 معلومة وان كانت بالواسطة ولا يخفى ما فيه فان التفسير بهذا النمط لا يتم الا على تقدير قبل  
 المقدمة الثانية الماخوذة في التفسير الاول وهو ان تتحد مع الشيء يكون متحد امه والاصح  
 القول بان المعاني من حيث التعبير عنها بالالفاظ المحصورة متحدة مع مقدرة العلم بناء على التفسير  
 الذي قررناه على ان المتبادر من الاتحاد والاتحاد بالذات فلا يخفى ان يحمل على الاكتمال ومن  
 والذي قررناه اول من هذا التفسير قوله ولا وجه ايضا لوضع لما قال الفاضل النيرودي اذ لم  
 الشئ بمعنى ما يذكره الموصول كناية عن تمام الامر المذكور قبل الشروع بان مقدرة الكتابات  
 عبارة عن طائفة الكلام تذكر قبل المقاصد لارتباطها بها وانفسا فيها فهو كما يصدق على مجموع  
 ما يذكر قبل المقاصد لارتباطها به والنفع كك يصدق على البعض الذي يذكر قبل المقاصد لارتباطها  
 ونفعه فيها على الاستعمال من غير انفسا مع امر آخر فلا وجه لتخصيص مقدرة الكتابات بجميع ما يذكر  
 قبل المقاصد لارتباطها به والنفع وكون البعض الذي يكون كك بل يكون كل منها مقدرة الكتابات  
 كمقدرة العلم فانها كما تطلق على مجموع محرفة الحد والغاية والموضوع كك تطلق على محرفة كل واحد  
 واحد منها ايضا قال الشايع فلا يرد ما قيل آه الفاضل السيد السند قد نصح الكلام انه اعتراف  
 على العلم الفارق بين مقدرة الكتاب ومقدرة العلم في الطول في حاشيته المتعلقة عليه بان  
 ما جعله في هذا الكتاب مقدرة العلم من الحد والغاية والموضوع جعله في شرح الرسالة التسمية مقدرة



الكتاب لتفسير الذي ذكره ونفي توقف الشروع في العلم على خبره لا موقف لا يثبت عند ولا  
 مقدرة الكتاب فقط ويحتاج في قولهم المقدرة في العلم وغاية زعمهم هو ما لا يخفى لان خبر  
 الامور عين مقدرة الكتاب بالنعني المذكور كما احتاج اليه من اثبت مقدرة العلم فقط على ما بينته نفي  
 اعلم ان كلام السيد السبب شتمل على ثلث اعتراضات اشارة الى احدها بقوله ما جعله آه فترى ان  
 الثالث من المحمد الغاية والموضوع التي جعلها في السبب مقدرة العلم جعلها في شرح الرسالة  
 المشهورة بالسعدية مقدرة الكتاب وهل هذا القول في اتحاد المقدرتين مع انه قائل بالافرق بينهما  
 قد فعله لا يقول لانه انما جعل آه حاصلان لهم جعل مقدرة الكتاب في شرح الرسالة بيان الامور  
 المذكورة واراد ما جعله في السبب من كون الامور المذكورة مقدرة العلم اذ لا تتأخر على سبيل السبب  
 فان لم يلزم الاتحاد بين المقدرتين في التي تأخرها بقوله ونفي توقف الشروع في العلم على خبر الامور  
 حاصل ان المقصود ما نفي في شرح الرسالة السببية توقف الشروع في العلم على الامور الثلاثة المذكورة  
 لم تكن مقدرة العلم فكيف يصح قولهم في السبب بانها مقدرة العلم واجاب عنه السيد سايبا بان  
 ان مقدرة العلم عبارة عن ادراك البين بالفتح ومقدرة الكتاب من البين بالكسر المقصود ما نفي في  
 الشروع في شرح الرسالة السببية على الامور الثلاثة المذكورة من جهة الاخره لا من جهة الاول  
 وحكم المقصود في السبب بكونها مقدرة العلم انما هو من جهة الاولى وليكن الجواب عنه بوجه آخر وهو  
 ما ذكره الفاضل الزيرعي ان ما ذكره في السبب ينبغي على ما هو المشهور من الجهتين ولذا اختلف  
 فيه لفظيهم وما قال في شرح الرسالة السببية فنبني على ما هو التحقيق عنده فتأمل ثم اعلم انه لو حمل  
 قول السيد السبب ما جعله الى قوله ونفي توقف الشروع في العلم على خبر الامور على اراد واحد بان  
 يقدر ان ما جعله مقدرة العلم اذ هو انه ما يتوقف الشروع عليه هو بوجبه الذي نفي توقف الشروع في  
 شرح السببية لا يندفع بما ذكره السيد والي تأملها بقوله لا يثبت عند العلم حاصله انما لم يتوقف  
 الشروع في سائل العلم على الامور الثلاثة المذكورة لا يكون تمام لا موقدرة العلم بل مقدرة  
 الكتاب لا مطلقا لمقدرة على الامور المذكورة فان لم تكن مقدرة العلم لا بد ان تكون مقدرة الكتاب

لمصرهم المقدسة في ما بين فساد الاشكال بلزوم الاتحاد بين النظر والنظرة في قولهم المقدسة في  
 وانهاية والموضوع فيحتاج لاصلاح النظرية الى مختلف كما احتاج من جهة المقدسة في مقدرة العلم اليه  
 مع انه ما شجبه لا خسران مقدرة الكتاب الا التقصى من الاشكال وانه طمات شريفة من العلم  
 عاينها فليرجع الى كاشيتا الفاضل البيروني على شرح التمهيد الجليلي وحاشية الجليلي على المطول  
 قوله ولا بد ان هذا لا يراد ما هو من الالزام الثاني الذي اوردته السيد السند في حاشية  
 على المطول وقد اوضحته آنفا فاصلا انه يلزم التناقض بين كلامي المص في المطول وشرح الرسالة  
 التمهيدية فانه اثبت في المطول مقدرة العلم ومقدرة الكتاب كليهما وفي الشرح المذكور اثبت  
 مقدرة الكتاب ونفي مقدرة العلم قوله لانه في المطول اثبت مقدرة العلم على انه اخذ التوقف  
 بينه الارتباط بالقاصد والنفع فيها او متعلق بقوله لا يراد والمراد بالارتباط والنفع ما يترتب عليه  
 شروع مسائل العلم والاعتماد على الارتباط والنفع يوجب فيما يذكر في الخاتمة اليقين في حل عدم الوجود  
 ان المص اراد بالتوقف العتبر في مقدرة العلم في المطول بالصح دخول الغاء وفي شرح الرسالة امكن  
 المشهور وهو معنى قوله لا مانع فلا يلزم التناقض بين كلامي المص للاختلاف محل النفي والاثبات  
 ولا يذهب عليك ان عبارة المطول آية عن كراهة من التوقف العتبر في مقدرة العلم بمعنى الصحيح  
 دخول الغاء فاننا ننادي باعلى نداء على ان المراد بالتوقف العتبر في مقدرة العلم التوقف المحقق ان  
 شئت فارجع اليها على ان هذا توجيه بالالزامي به قائمه فان المص قد طعن طعنا بليغا في شرح الرسالة  
 على من فسر المقدرة بما يتوقف عليه الشرع فاوكان للتوقف معنى آخر سوى المحقق ما لمع عليه  
 قوله بل الاتساع يمكن ان يفهم من مراد الشارح من التسامح التسامح في عبارة المص التي وفتت  
 منه في المطول لموقوله يفهم مقدرة العلم آية من قوله معرفة حده وعنايته وموضوعه بل في العبارة التي  
 المص في المطول مما وقع في بعض الكتب من ان المقدرة في بيان حد العلم والغرض منه وموضوعه  
 رعا منهم بان هذا من المقدرة فان هذه العبارة كالنص في ان بيان الالزام الثالث المذكور  
 مقدرة العلم ومقدرة الكتاب شيء آخر فلا بد من القول بالتسامح في هذه العبارة والله اعلم بالصواب

على من اقتصر المقدمه على مقدمه العلم وما قيل ان مراد الله من التسامح بالتسامح بالنظر الى قدرته  
مقدمه العلم حيث عرفها بانها عبارة عما يتوقف عليه مسائله فان ما يتوقف عليه نفس المسائل  
انما هي نفس الامور الثالث لا ادراكها فليتوهم انه ان القدرة هي نفس الامور الثالث مع انها  
عبارة عن ادراكها فاما ثبات العلم الى ان في العبارة كما يجاب ان يراد ما يتوقف عليه المسائل  
ما يتوقف على ادراكه ادراك المسائل فحينئذ ان هذا خلاف ما ينساق اليه عبارة الله قوله  
فكانه لم يثبت له الرجوع اليها ليس في موقعه فان الشارح لم يحكم بالتسامح في كلامه الكتابين بل  
في اخرهما وهو المطول فغاية ما يلزم من حكمه بالتسامح عدم تفسير رجوعه اليه دون شرح البرهان الثاني  
قال الشارح لم يقل حصول صورة الشيء في العقل اى لم تعرف العلم بحصول صورة الشيء في العقل  
كما هو المشهور عند القوم قوله اعلم ان للعلم معينين آة المراد من العلم العلم المحصول بغير  
تفسير الشيء العلم بالشيء الاول بحصول الصورة والثاني بالصورة الحاصلة وبما قال في مقدمته  
الاشية من ان الاول علم بالشيء المصدري والثاني علم بمعنى ما به الانكشاف فاطلاق العلم  
المحصول على تعيين المعنيين لاطلاق العلم المطر على المعنى المصدري وما به الانكشاف انتهى  
وانما خص بالمحتوى وان كان العلم الحقوى ايضا معينا من حصول الصورة والصورة الحاصلة  
الكلام في العلم الذي هو مورد القسمة الى التصور والتعديق وهو ليس الا العلم المحصول كما شرح  
فانك نشاء اريد تعالى قوله ولا شك ان الغرض العلم المفسر بما يكون مقصود من قوله وهو  
ليس الا عصمة الله من عن الخطا وفي الفكر لم يتعلق بالاول اى بحصول الصورة فانه ليس بما  
ولا مكتسبا آة توضيح ان ايراد تعليم العلم الى التصور والتعديق في اواخر كتابه انما هو  
لبين الغرض من احاطة اليه وهو لا يتم الا ببيان ان كلاما من التصور والتعديق منقسم الى  
الضروري والكسبي (محتاج الكسبي بوقوع الخطا الى ما يعصم عنه وانقسم اليه الى يكون الاكساب  
والملكسب فيكون العصمة متعلقة بالعلم الذي هو يكون كاسب وملكسبا وما هو الا الصورة  
الحاصلة دون حصول الصورة فحينئذ ان الاول لا يقال له حدى ورتبا اذا استاذن الى ان لا يفتقر

قدس سره من ان الكاسب هو الذي يقع فيه الترتيب والمكتب هو الذي ترتب بعده وهاهو  
 الاصل في هذه الصورة العلمية والكلام في العلم الذي يتعلق بالمكتب انتهى وانما ثانيا  
 الحصول مني اشترعي لا يكون علمه الا حصولا كما تقرر في موضعه فلو كان كاسبا لا يكون  
 كاسبية الا بان يحصل صورته في الذهن فيكون الكاسب هو الصورة الحاصلة لا الحصول  
 ولكون علم الاشراعيات من البدييات لا يكون علم ذلك الحصول مكتسبا ايضا لان المكتسبات  
 انما يكون في النظرى لافي البديهي فمن جعل صور والقسمة حصول الصورة الاو من الصورة  
 الحاصلة ليصح تعلل الغرض العلمي بقوله هذا ما يذهب اليه النظر الجلي النظم ان المشا إليه  
 بهذا هو قوله فالمراد هو متفرع على قوله ولا شك ان الغرض العلمي فيكون الحصول  
 ان الحكم يكون المراد بحصول الصورة الحاصلة عند من جعل صور والقسمة حصول  
 الصورة بناء على انه لا شك ان الغرض العلمي هو حكم بحسب الجلي من النظر دون النظر الدقيق  
 فانه يحكم بان المراد به وما اتجه عليه اوردته جدي ولسنا اذا استاذي كمال المحققين قدس سره  
 بقوله وانت تعلم ان هذا الوجه كما يدل على امتناع حمل الحصول على النوى المصدرة بل  
 على امتناع حمل على الحالت الادراكية لانها ايضا لا تكون كاسبية ولا نسبة فان الترتيب ترتب  
 انما يكون في الصور فحسب لاني يقدح ان هذا الحمل صحيح في الواقع وان لم يساعد المقام فقال  
 انتهى قيل في توجيه كلامي حتى ان قوله هذا اشارة الى قوله ولا شك انه يعني ان الحكم يكون  
 الصورة التي هو علم متعلق الغرض العلمي بناء على كونها كاسبية وليست بحكم بحسب النظر الجلي بان  
 الكاسب والمكتب تحقيقا لا يكون الا بالعلوم دون العلم والنظر الدقيق يحكم بان متعلق  
 الغرض العلمي بان يكتشف بالعلوم لم يكتسب الا بالحالات الادراكية فيكون هو المراد من حصول  
 الصورة مسامحة لانها هي الحاصلة منه وتحسن هذا التوجيه لبعض الاعاظم حيث فرج عليه قوله فلا بد  
 ما قيل ان اراد ان يكون العلم الذي هو مورد اهتمامه في فواتح كتب المينظم مما يتعلق بالنظر  
 العلمي بالحكم بالنظر الجلي فهو بطرفه من الاوليات انه مما يتعلق بالغرض العلمي فقد قال في

حاشية الرسالة الفيلسوفية ان العلم الذي هو مورد الحقيقة في فروع ترتيب المنطق ينبغي ان  
 له دخل في الاكساب ان اريد به العلم نفسه لكن يتوقف كلامي على معناه وذلك لاننا نحن الاول  
 ونقول ان الغرض العلمي لم يتعلق به بل بعلومه اذ الحكم يكون متعلقا بالغرض العلمي الكاسبي الذي  
 هو الصورة فظهر على بل متعلق الغرض بالعلوم فالغرض كما يتعلق بالعلم يكون معلوما كاسبيا  
 ويكتسب على الحكم به النظر الدقيق والعلم بذلك العلوم حقيقة الحالة الادراكية فهي مورد الحقيقة  
 انتهى نقوله ولا شك ان الغرض العلمي لم يتعلق بالاول فانه ليس كاسبيا ولا مكتسبا وجه الجواب  
 الى الصورة لما حصله عند الجمهور لا عند المحقق لان كون العلم كاسبيا ومكتسبا انما هو عند الجمهور عند  
 قائل قوله وحقيقته اي حقيقة المعنى اجماعا بالمصدر الذي هو محصول ما يعبر عنه بالقرينة  
 بالاشارة فان قلت ان الاشارة كيف يكون حاصل المصطلح اذ محصول يعبر عنه بوجوده  
 لا يكون الاكسبي دون الاشارة نعم هو حاصل للعلم بالمعنى المسمى الذي يعبر عنه في اللغة  
 بدستور قلت لما كان ترتيب العلم بالمعنى اللغوي وهو ما يعبر عنه بدستور على محصول يستلزم  
 ترتيبا صله وهو الاشارة عليه قال سامة ان الاشارة حاصل للمصطلح او يقال ان ليس له  
 من حاصل في المعنى اجماعا بالمصدر ما هو احد الاقسام الست للمعنى المصدر بل هو التعريف  
 في العرف من الاشارة المترتب على الشيء كما يقال ان الله حاصل للضرب قوله وذلك حاله لا اذ  
 آه يعني ان حاله الادراكية تصدق وتعمل على الاشياء التي تتحقق بها تلك الحالة صفة  
 عرضيا اي حملا عرضيا وهو عبارة عن كونها محمول خارجا عن حقيقة الموضوع اما وجه كونها  
 محمولة عليها فاشارة اليه بقوله لانه اذا حصل شيء آه فاصله انما فعله قطعا انه اذا حصل شيء فاما  
 الذين يحيل فيه وصف يحمل عليه وهو المسماة بالحالة الادراكية فيقوم للشيء كالانسان صورة  
 عليتها منسوبة الى العلم لان العلم وهو الوصف المذكور متعلق بذلك الشيء فليكون  
 الشيء كالانسان موضوعا والصورة العلمية محمولا فان قلت يفهم من هذا التفسير ان  
 العلمية على الشيء لاجل حاله الادراكية الذي هو ما علمت قلت انه وان لم يفهم من التفسير المذكور

٩  
 حاشية

صراحة من الحالة الادراكية على الشيء الذي حصلت به لكنه يفهم منه ثبوتها بناء على ان الصورة  
اعلى للشيء ما لم تحصل الامن حبة اشتغالها على الحالة الادراكية كما بان محل الحالة عليه وان كان  
بين المحلين فرق فان هذا المحل يكون حلاً بالاشتقاق وذلك بالمواطاة وان قيل ان  
الحشي من الصورة العلمية في قوله فيق له صورة عليه الحالة الادراكية بناء على ان هذا قد يظن عليها  
ايضاً فلا يتوجب الاشكال من راس وما وجب كونها خارجة عنها فاشكاله ليقوله وهذا المحل ليس  
فصل الموضوع الذي يعني به الملم يكن الحالة الادراكية للشيء عيناً له ولا جزءاً له ولا يكون محمولاً عليه  
حال كونه موجوداً في الخارج ضرورة ان الذات والذاتي لا يختلفان باختلاف الوجود والعدم  
والذي ينبغي ان يكون محمولاً على الذات بحسب حال الوجودين وكون الآخر معاً من السبب ان الشيء  
حال وجوده في الخارج يحمل عليه الحالة الادراكية فانه لا يقع للابن حال كونه موجوداً في الخارج  
ان ذواته ادراكية فيكون تلك الحالة خارجة عن الشيء **قوله** فهذا المحل من قبل حال الانسان  
على الكتاب هذا التشبيه كما هو في مجرد كون المحل عرضياً فقط لا في نحو من حال الكاتب على الكتاب  
محل بالمواطاة وحل الحالة الادراكية على الشيء بالاشتقاق **قوله** فالعرضي من مقولة الكيف هذا  
تفريع على التقديم من قوله وتلك الحالة تصدق على اشياء الى اصلته في الذين صدقوا فيها  
بيان ان ما ثبت ان الحالة الادراكية للشيء تكون ثابتة من حقيقة ومحمولة عليه غير متحدة مع تلك  
ذاتاً بل عرضياً تكون من مقولة الكيف سواء كان معرضة عن هذه المقولة كما اذا تصدقنا  
او البياض مثلاً او من مقولة اخرى كما اذا تصدقنا الانسان او الالبوة تصدق **قوله** فترفع مقولة  
الكيف التي هي عبارة عن عرض لا يقبل القسمة ونسبته عليها اذ من البين ان الحالة المذكورة  
لا تقبل القسمة ونسبته بخلاف ما لو كانت تلك الحالة تتحد مع الشيء كما اذا تصدقنا بالابن  
كونها من مقولة الكيف فقط بل كانت تابعة له فلو كان من مقولة الكيف كانت هي من مقولة  
الكيف وان كان من مقولة ايجز كانت هي ايضاً منها وكذا قال جدي **قوله** استاذ استاذي  
كمال المتقين قدس سره لا ينبغي عليك ان الحالة اسماء الحالة الادراكية ان كانت

من الصفات اللاصفية فانضم اليها النفس الصورة فليزوم ان يكون الصورة عالمية لان العالم  
 لا يكون فيه قيام مبدئية بالانفصال المحرقة فمع كونه خلاف الشبهة الوجودية ان على ما يظهر بالرجوع  
 اليه يلزم عليها ولا ان يرجع الى الشكل على شراح التجريد بقوله انه صحيح بين المذهبين باق  
 القائلين بقبول النفس في الازديان والقائلين بالاستباح فذلك لان العالم بالذهن  
 غير الصورة العلمية ليس الا معنى متصا بالمعروف في طرقت الذهن وهو المعنى باستبحر واحكام ان يرد  
 شرا على شراح التجريد وثانيا ان لا دليل على وجوده بل هذا الادعاء بلا بيان بل بالكلية  
 ان يستدل على خلافه بل بالاستدلال على شراح التجريد بان الصورة العلمية كافيته لانكشاف  
 ولا فني بالعلم لا سبورا لانكشاف فالقول بصورة قائمة اخرى تسف وان كانت اشترية  
 ويكون الصورة العلمية شرا لانكشاف فان كانت هو الانكشاف الذي تلك الصورة  
 مبدئية فمع ان الانكشاف حقيقة معتدة الصورة لا العالم فتكون على حقيقة يلزم ان لا يكون  
 العلم من بقوله الكيف حقيقة على ما هو يصدره لان الاشتراعيات الذنبية ليست من العوالم  
 الخارجية ولا الذنبية الابدان الاشتراع ولا يرب في انه لا يشرع عن الصورة المضمومة كفا  
 وليس شيء او مضموم لا زكياتها عا على ما هو شرا لانكشاف ان يلزم ان لا يكون العالم  
 عالما بالفعل الابدان اشتراع وهو حصل الصورة العلمية في النفس بالفعل الا ان يقول في  
 الصفات الاشتراعيات وجود منشأ الاشتراع كما في السماء والقوة فان السماء قوة فاعلم  
 ولولم يوجد اشتراع شترع وان كانت غير الانكشاف يلزم مع تلك الفسدة الثانية انه لا  
 على تبوء هذا الحكم والغير يشهد الرجوع الى الوجودان بخلاف ذلك ثم تحليل الواقع في كماله  
 ببيان تلك الحال كالدركية فانه ان كان مقصوره ان تلك الحالة معتدة بصورة تنفس  
 وان كان مقصوره انه معتدة للعالم فبإياه قوله فالعرض من بقوله الكيف سواء كان معرضه  
 من هذه المقولات او من مقولة اخرى فانه يدل على ان معرضه هو الصورة العلمية المتحدة مع  
 المعاملات انتهى وقد بقيت خبايا لم يذكرها مخافة التطويل وقد ذكرت شيئا منها في الحاشية

على شرح الرسالة الغنية بن شمس فليخرج اليها قوله قبل كثير من الاشكال منها الاشكالان  
الليذان سيجي ذكرهما فانهما منطرحا معاشا قوله كالاشكل بان الاشياء آه تقريره وانا اذا علمنا  
اجود مركزه يكون علمي يحصل منه في الذهن وهي الصورة جوهر انباء وعلى معمول بهايات الاشياء  
بالفهماني الذهن وكذا يحصل من انكم في الذهن يكون كما ومن الكيف كيف نفس على هذا  
حاصل باقي القولات فكيف يصح حكمهم بكون العلم من مقولة الكيف سط والا فلي تقدير يكون  
العلم بجوهر مثلا يكون ذلك العلم الذي هو جوهر كيف فيلزم ان يكون شيء واحد في مرتبة واحدة  
وانما تحت مقولتين اي شئيين لان قوله عبارة عن مذهب العالي هذا التقرير الاشكال على منط  
كلام الحش في هذه الحاشية وقد يقرر الاشكال على منط آخر هو انا اذا علمنا الجوهر مثلا يكون علمنا  
بأي الصورة الحاصلة منه جوهر انباء على انقضاء الهيئات في انحاء الوجودات ومن المقرر  
عندهم ان العلم من مقولة الكيف فيلزم ان يكون الشيء الواحد جوهر او كيفا وهو منقطع على  
الافعال انا لان ان معمول بآيات الاشياء بالفهماني الذهن وحقها كلها في انحاء الوجودات  
يوجب ان يكون الصورة الحاصلة من جوهر مثلا في الذهن علميا فيلزم الاستحالة المذمومة  
لان العلم حقيقة عبارة عن الوصف الخارج المسمى بالمال الادراكية وهو كيف واما سواها كان  
معروفة من هذه القولة او من مقولة اخرى ودون الصورة الحاصلة من العلوم التي هي ثابتة  
له فيلزم منه كون العلم جوهر ان كان العلوم جوهر او كما ان كان العلوم كما وكذا قوله فلا حاجة  
الى ما تركه الحش يعني الشارح الحق في حاشي شمس فليخرج اليها قوله الكيف آه حاصل  
اجاب به الحق من الاشكال منع كون العلم من مقولة الكيف حقيقة فيلزم منه على تقدير كون  
العلم بجوهر مثلا الذي هو جوهر كيفا دخول شيء تحت مقولتين لان المقسم للمقولات انما هو  
لوجودات خارجي والعلم لما لم يكن من بل من الوجودات الذميمة فكيف يدخل تحت مقولة  
كيف فعدهم العلم من مقولة الكيف وحكمهم بانه منطرح انا هو على سبيل التسامح بمشابهة  
يفت القائم بالموثوق في العين في الا تنقل الى الحل لعدم اقتضائه القسمة ونسبة لما كان



هذا الجواب من التمهيد فالقولان قسم من مقولة الكيف الى الكيفيات النفسانية وغيرها  
ثم علم من الكيفيات النفسانية يدل على كبريا على ان العالم من مقولة الكيف حقيقة امر  
عن هذا الجواب حيث قال فلا حاجة الى ما ذكره الحاشي اه قوله قد ذكرنا على ذلك تفصيلا  
اه ولما اعرضنا الى حصة اعرضنا عنها ايضا مخافة التعميل قال الشايع لانه في العلم من مقولة  
الكيف اعلم انهم يختلفون في انه عند العلم بشي بل يحصل منه شي في الذهن سواء كان عينه او سمعه  
او لابل هو امانة بين العالم والعلوم فقط من دون ان يحصل منه شي في الذهن من الحكماء  
لما اطلوا على الثاني الذي ذهب اليه جمهور الحكماء من ان الاول ثم لا يرب في انه على هذا  
التقدير يتحقق في الظاهر عدة امور الصورة اما صلت من العلم في الذهن وحصولها الذي هو  
نسبة بين العلوم والذهن في الذهن وقبول الذهن لتلك الصورة فمن قال ان العلم  
عبارة عن الاول جلي من مقولة الكيف ومن اختار انه عبارة عن الثاني جلي من مقولة الكيف  
ومن ذهب الى انه عبارة عن الثالث جلي من مقولة الانفعال مما كان الاحتمال ان الاخير ان  
ساقطين عن جهة الاعتبار لانها لا يتصفان بالمطابقة والعلم لا بد ان يكون متصفا بها  
اختار الشايع المذهب الاول حيث قال لانه من مقولة الكيف واشار بقوله على الاصح الى  
كون العلم من مقولة اخرى سوى مقولة الكيف قال الشايع ولان الاعتبار ما حاصله انما كان  
المتبادر من صورة الشيء التي وقعت في قلبك العلم بصورة المطابقة له مع ما في نفس الامر  
يخرج العمليات المركبات عنه لعدم تحقق المطابقة المذكورة فيها اذا اجعل المركب عبارة عن  
الاعتقاد على خلاف ما عليه الشيء في نفس الامر مع الاعتقاد بانه حق مع انه فرد من العلوم و  
الحاشي بقوله وانت تعلم انه حاصله انما انهم ان المتبادر من صورة الشيء مطابقتها له في  
نفس الامر والواقع حتى يتوجه عليها لا توجد في العمليات المركبة فنخرج من العلم انها من  
افرادها انما المتبادر منها مطابقتها للشيء الذي افترضته وهو ذو الصورة والعلوم سواء كانت  
مطابقة بما في الواقع او بما هو في ظن العالم فلا يخرج العمليات المركبة من العلم بتحقيق المطابقة

بالمعنى الثاني فانه من البين انك انما رايت شيئا من بعيد واعتقدت انه شئ ففرس امثال انه  
 كان انسانا وان لم يطابق حصل في خبرتك بما في نفس الامر والواقع لكنه مطابق لما  
 اخذ منه وهو ما كان في ظنك من صورة الفرس ولا يجاب عنه بما اجاب به بعض الاعظم  
 وتجب بعض الافاضل من ان قصص الشئ ان صورة الشئ توهم اراة المطابقة بما في نفس الامر  
 وهو يوجب خروج اعماليات المركبة من العلم كما نقول في التوجيه بما لا يرضى به الشئ فانه قال  
 المتوهم من صورة الشئ الصورة المطابقة بل قال المتبادر من صورة الشئ الصورة المطابقة  
 قوله وتفصيله ان المطابقة اسم ان المطابقة بمعنى واحدة خيلت باختلاف التعاقب فتد  
 يتم لمطابقة الصورة مع ذى الصورة بمعنى ان الصورة تكون اخوذة منه وكاشفة له  
 وتدقيق للمطابقة مع ما في نفس الامر والواقع وتدقيق للمطابقة مع ما قصد تصوره كمطابقة  
 الحيوان الناطق مع الانسان ومن ثم يتم التصورات الكاملة هي التي تكون مطابقة  
 لما يقصد تصورها فان التصورات قاطبة وان تكن مطابقة لذوها لكنها قد لا تطابق  
 ما يقصد تصوره كما رأينا شيئا من بعيد وهو انسان وحصل منه صورة فرس قد تطابق  
 ومن البين انه كمال من الاول وتدقيق على مطابقة الجزئى على الكلى بناء على انه مندرج تحته وقد  
 بين المحشى في حال الاول بقوله ان المطابقة مع ذى الصورة آه والثاني بقوله  
 والمطابقة مع ما في نفس الامر وترك ذكر حال الثالث في وبينه في شرح الرسالة  
 القبطية حيث قال فيه واما على النقي الثالث فالتصورات بعضها مطابق وبعضها غير مطابق  
 والتصديقات لا يجري فيها المطابقة انتهى ومن ثم كان لانه التصورات في تفسير المطابقة بهذا  
 المعنى والافان اخذ فيه علم الادراك فالتصديقات التي بعضها مطابق بما قصد تصوره  
 وبعضها غير مطابق له ولما الرابع فانه يذكره لاني هذه الاشياء ولا في الشرح المذكور قوله  
 الصورة التصورية والتصديقية فيدخل اعماليات المركبة ايضا في المطابقة بهذا المعنى قوله  
 والمطابقة مع ما في نفس الامر فالتصورات بما على تقدير ان يكون نفس الامر عبارة عما نفهم

هذه المطابقة مع  
 صورة الفرس

هذه  
 صورة الفرس

من القول بان الامر كذا في نفسه كما ذهب اليه البعض ومن يبادى الى العلية كما ذهب اليه العلامة وغيره  
 وغيره بناء على ان كل تصور فهو على ما عليه في نفسه هو موجود في الوجود بان العلية دونها اذا كانت  
 عبادة عن كون الموضوع من حيث هو او مع امر بحيث يصح الحكم بالية بالمحمول وعن مقتضى خبر  
 والبرهان فان التصورات لا يجرى فيها فيه المطابقة والمطابقة كذا قال المتى سنة  
 شرح الرسالة القطبية العمولة في التصور والتصديق فان قيل ان قول الحاشي والمطابقة  
 مع ما في نفس الامر آية ناقض لما قال سابقا من ان المطابقة التي لا تشمل آية اذا التوا السابغة  
 يدل على ان اهل المركب الذي هو عبارة عن العلم على خلاف الواقع سواء كان قصوا التصور  
 لا يوجد في المطابقة النفس الامرية ونحو القول يدل على ان المطابقة مع ما في نفس الامر  
 تشمل جميع التصورات ومنها اجمليات تشملها ايضا فبقا ان الحاشي اراد بان النفس الامرية التي  
 وقعت في القول الاول الذي يدل على نفي تحققها عن اجمليات المركبة كون الموضوع من حيث  
 هو او مع امر بحيث يصح الحكم بالية بالمحمول واراد بان القول الثاني الذي يدل على  
 المطابقة النفس الامرية في اجمليات المركبة المتصورة به لا يفهم من القول بان الامر كذا في  
 نفسه فلامتناقض بين القولين لاختلاف محل النفي والاثبات على ان معنى اهل المركب  
 ليس عبارة عما ذكره بل عن الاعتقاد على خلاف ما عليه الشيء في نفس الامر مع انجزم بانه  
 حق بين المعين ان هذا المعنى لا يكون الا تصديقا قوله لا تصادف فيها اي في نفس الامر  
 لا يخفى ما فيه فان ذوات المتعنتات بالذات في نفس الامر متعنتة بالمفهوم والا كيف  
 يحكم عليها بسلب الوجود وسلبا رابطيا فلا بد ان يكون تلك الذوات موجودة فيها مع ان  
 المتعنتات لا تصلح الوجود كذا اذا عني قدرة المحققين قدس سره قوله يشمل الصواب كذا  
 التصديقات دون الكواذب فيخرج اجمليات المركبة وهما ابحاث ملوثة بذكرها خوفا للابتناء  
 والاطالة قوله فان قلت آية قبل هذا السؤال في جواب علم كن في النسخة القديمة نعم كان  
 حاشية متعلقة بهذا الموضوع فاذا خلا التامخون في الكتاب فخال هذا السؤال الذي هو

سنة نقل في نسخة اخرى

منع على قولنا ان المتبادر من صورة الشيء مطابقة الصورة بما هي صورة لانها لما كان المتبادر  
 في الصورة التصديقية احكامية عن الواقع المطابقة مع الحكمي عنه لان الحكمية يجب ان يكون  
 مطابقا للحكمي عندها فكيف يتبادر من صورة الشيء مطابقة لغيرها الذي الصورة متى دخل  
 فيها اجهليات المركبة الا ترى انه اذا انتقش صورة زيد على لوح على اننا حكمية من زيد  
 يعتبر فيه مطابقة لما هي حكمية عندها الحكمي عنه وهو زيد وحاصل الجواب بان الصورة  
 التصديقية بخصوصها من حيث اعتبار كونها حكمية عن الواقع اذا منبغت الى الشيء  
 المطابق بان يقع الصورة التصديقية للشيء من حيث انها حكمية عن الواقع متبادر منه  
 المطابقة مع الحكمي عنه البتة ودون ما اذا اضيف اليه الصورة مط فان المتبادر منه مطابق  
 الذي الصورة واما ما اضيف الى الشيء الا الصورة مطلقا ودون الصورة التصديقية بخصوصها  
 فلم يتبادر منها الا مطابقا الذي الصورة فيشمل اجهليات المركبة بلامرته قطعاً قوله فبال  
 على اشارة الى سوال واراد على قوله ويشمل الصواب من التصديقيات وجوابه هو ما ذكر  
 في شرح الرسالة القبلية بقوله فان قلت الكواذب من رسمه في الابداء والولاية لا تهاون  
 للتصورات العقول للنفس على التقيد بالقواعد الحكيمية فيكون جميع التصديقيات اللفظية  
 قلت الكواذب من حيث انها مصدق بما لا ترسم في الابداء والولاية وليس لها مساو  
 اذعان وتصديق بما بل تصور محض ادراك بحت ولا شك نها هذا الا فتبادر من قبل الصورة  
 ودون التصديقيات وما قال بعض المحققين من انها ليست بصورة ادراكية لتلك الولاية  
 بل محذورة فيها على نحو الصورة المحسوسة في الخيال والمعاني الخجيرية في الحيا فظنة مع الخيال  
 واما فظة ليسا مدركون ففيه نظر لانه من البين ان معنى الادراك وهو حضور الشيء عند  
 الذات البررة تحقق في الكواذب بالنسبة الى الابداء نعم لا يمكن التصديق بمرئتها من  
 النقص المتتابع التصديق لا يستلزم امتناع الادراك فشان الابداء مع الصواب من  
 الادراك والتصديق والحفظ مع الكواذب المحظوظ والادراك فقط اني ويمكن ان يكون

أشارته إلى سؤال آخر وجوابه نقول السؤال ان نفس الامر يطلق عندهم على منيعين الاول كون  
الشيء موجودا في حد ذاته من غير اعتبار المعتبر والثاني كونه موجودا ولو بعد انتزاع العقل في حق  
فانراوين نفس الامر في قول المحسني والمطابق مع ما في نفس الامر ان كان المعنى الاول معناه  
فما حكم به قول هذه المطابقة للتصورات باسرها مما لا يوضح لان من التصورات ما ليس كك  
كشريك الباري وجماع التفتيشين وان اراد المعنى الثاني منها فاعلمكم بعد شمولها بالعمليات  
المركية في غير المنع فانها مطابقة للامر الذي تحقق في العقل بعد انتزاعه ونقول في جواب  
ان مرادهم من الموجود في المعنى الثاني لنفس الامر الموجود في المبادئ العالية من جهة  
التصديق ولا شك ان العمليات المركبة ليست كذلك وهي موجودة فيما من محض  
والتصور في واجبة حقيقة في التصورات فتأمل قال الشارح ولا يخرج عن العلم  
باجزئيات المادية فلا يكون التعريف التعريف للعلم جامعا وانما قيد اجزئيات بالمادية لان  
اجزئيات الغير المادية يحصل مورد في النفس البتة فلما خرج عن تعريف العلم قيل ان التعريف  
للعلم الكاسب والمكتسب وهو لا يكون الا كليا فخرج العلم باجزئيات المادية عنه  
لاشتماله فينبيل الخروج عنه وجب قال الشارح عند من يقول بارتسام مسؤول في  
القوى والآلات اي الحواس من من يقول بارتسام مسؤول في النفس والحواس انما هي  
وآلات لفيضان الادراك على النفس من البعد والقياس من دون ان يكون انفسها  
مركبة الا ان بعضا منها هي الحواس المظاهرة والآلات بعيدة وبعضها هي الحواس الباطنة  
آلات قهرية قوله لا يجزأه وعلى قول الشارح ان العلم باجزئيات المادية يخرج عن التعريف  
المشهور للعلم فاصلة ان خروج هذا العلم منه انما يلزم لو اراد من العقل الماخوذ في النفس الناطقة  
وغيره لا غير انما هي من غير مدته ما هو مقابل الحاج اي الله من سواها كان نفسا ناطقة  
فان العقل بما يطلق عليه انهم باجزئيات المادية وان لم تكن حاصلة في النفس من العقل  
لكنها حاصلة في الحواس وهي فرد للعقل بمعنى الذهن فتكون حاصلة في العقل للحالة فلم يخرج من ذلك

من التعريف الشبه بالجملة ولا ينبغي ما فيه من بعد فان التعريف يحل على الشيء المتبادر والمتبادر من الفعل انما  
 الصورة العاقلة لا المقابل الخارج فاشكال الشئ من خارج العلم بالجزئيات المادية عن تعريف العلم انما  
 بعد لا يندفع بما ذكره الحاشي قوله فان قلت آه ما صل ان اذكر لكم في رتبة البرهان كيف لا يخرج  
 من مخرج العلم بالجزئيات المادية هي امثلة في الحواس الباطنة من تعريف العلم لكنه لا يدفع الاشكال بخروج  
 الامثلة كات امثلة بتوسط الحواس الظاهرة فان في الامثلة كات انما هي بوجود المدركات في  
 الخارج عند الإدراك يحصل متوالي في الذهن قوله قلت آه ما صل ان مدركات الحواس الظاهرة  
 انما هي من طبيعة وتسمى في الحس المشترك الذي هو عبارة عن قوة مرتبة في مقدم التحويلات الاول  
 والتحويلات الثلاثة التي في الدماغ قابلة لجميع الصور المنطقية في الحواس الظاهرة فان الحس المشترك  
 الصورة وينتزعها عن المادة حال كون تلك المدركات موجودة عند الحس الظاهرة كما يصير شئ اذا  
 والت حاله وجود المدركات عند ذلك الحس بل الصورة عن الحس المشترك تحصل في الخيال الذي هو قوة  
 مرتبة في صورة التحويلات الاول من الدماغ تحفظ جميع صور الحسوبات وتلكها بعد التصديقه وهي خزائن  
 المشترك فلا يخرج مدركات الحواس الظاهرة من تعريف العلم فانها اياها في الحس المشترك او الخيال  
 من الحواس الباطنة وقية ان هذا مخالف لما عليه الحكماء فانهم صرحوا ان صور الحسوبات هي ما يصير  
 هي من الحواس الظاهرة تطبع في المتقاضي العصبيين المتوحيين التماثلتين من مقدم الدماغ وهي صور  
 ثم ينقل عن الحس المشترك قوله ثم يرد في الوجه الثالث آه يعني ان العلم المتبادر من قوله ان نقل آه  
 ان المقصود بيان سبب لدول عن هذا التعريف فليطعن في نقل ذلك انه لا يصير كذا  
 من الوجه الثالث وبما استغلا لذلك قيل ايضا ان يكون بيان سبب قوله هذا وعدم قبول ذلك  
 ما يقال ذلك التعريف ولم نقل ذلك لما فيه من الساميات لثلاث المذكورة فيصير في الوجه الثالث  
 العقل عن هذا ان ذلك بخصوصه لكن فيه ايضا مسامحة لما فيه من نقط عند التبادر والمقارنة لا يصح  
 فيه وقوع في الذي يرتب لاجله العلم لان يحاط بقلبه والكثرة انتهى عبارة المنتهية في قوله فيها  
 ان العلم المتبادر آه ما يبينه جدي وسهنا اذا استاذي كمال المحققين قد يستمره بقوله ارادته لو كان الوجه

المذكورة وهو الاختيار التعريف الاول كان كل امر واحد من جنسها للاختيار كاستبداده كما هو متفق  
 كمراد لأم التعليل ليس كذلك فان كون العلم من مقولة الكيف انما يقتضي ذكر الصورة في قوله لا هذا  
 التعريف تمامه وكذا ابتداء المطابقة من اضافته الصفة الى الشيء يقتضي تركها فقط لانها تمام التعريف  
 وكذا اخرج العلم بالجزئيات المادية بقوله في العقل يقتضي تركه فقط في تمام التعريف نعم اذا اعتبر وجود  
 الاشياء من كون العلم من مقولة الكيف ومن وجوب شموله للصورة الغير المطابقة ومن وجوب دخول العلم  
 بالجزئيات المادية في العرف يوجب هذا التعريف مساوفاً وكون الوجود واجباً يقتضي الاستبداد فلما  
 قال صير جبراً واحداً انتهى قوله قدس سره كما هو متفق كمراد لأم التعليل من ان يكون التعليل متكاملاً  
 بنفسه لا يحتاج لمعلن في حصوله الى تعليل آخر قوله فيها لكن فيه ايضا مما يحتمل علمه لما روي على التعريف  
 المختار للعلم بان المتبادر من لفظ عند الذي وقع فيه المقارنة فيكون محال التعريف في الصورة الواحدة  
 من الشيء المقارنة للعقل فيخرج العلم بالكميات صحيح لان حصوله حاصله في العقل لا مقارنته فيكون هذا  
 التعريف ايضا غير جامع كالتعريف المشهور وتجب عنه بان في لفظ عند سامحة بان يراد منها العلامة  
 فيكون محال التعريف في الصورة حاصله من الشيء التي لها علاقة بالعقل سواء كانت مادية  
 كما في العلم بالكميات او في آلتها كما في العلم بالجزئيات المادية عطف عليه الشيء في النهاية المذكورة  
 بقوله فيضه ووقع في الذي هرباً وحاصله ان الشارح انما هرب عن تحريف المشهور للعلم بالجزئيات  
 قصيص من السامحة انه يلزم على التعريف الذي اختاره ايضا وقوع في الذي هرب الجملته ثم  
 اشار الى وقوعه بقوله اللهم الا ان يحاجب آه محال الدفع انه لما يلزم لتصح التعريف بالمشهور للعلم بالكميات  
 كثيرة بان يراد من حصول الواقع فيه محال محال الهاتفة الى الصورة من قبيل اضافته مجرد قطعه  
 ويراد من صورة الشيء ما يؤخذ عنه بعد حذف اشخاصات لا مابها المتبادر من كونها مطابقة له ويراد من  
 في ما يشمل المقارنة بتجالات التعريف الذي اختاره فان فيه سامحة واحدة وهي في لفظ عند بان يراد  
 منها ما يشمل محذور تعديل عن المشهور الى اختاره قوله تعريف آخر للعلم فيعود الضمير المتفصل في قوله  
 الشئ وهو مطلق الصورة اوضح الى العلم قوله الاول الى الصورة الحاصلة من الشيء عند العقل كونه





وانما لا يسمي غير كذا رعاية الخبر من انما ان يراى الحاشى فغفلة عما لا يشعر به حجة بقول بالبيان  
 فلا يرد على الصانع في الاحتياج الى الكفاية في القوة وان الحضور في حصول ان لم يكن ما ستر في الحاشى  
 فهو ما كان الحضور عيانا من عدم الغيبية به وهو حصول من الثبوت كاشا لما كانا كاشا لغيره من الغيب  
 فان كل واحد منهما يستلزم الآخر مع ان يراى من حصول الحضور والصورة وان كانت فطنت على  
 التسمي في الدين فلا يصح اطلاقا في علم الواجب لكشها ليست تحتها به كما يتوهم من كلام التفسير  
 قال في بيان في الفروع بيان وفي العقل سورة فان هذا الكلام يوجب ختمها عن الحضور بما يوجب على  
 بقرينة المقابلة بل يعلق على الحضور العلمي الغيب اى الذى لا لكشاف وهذا هو المراد من الحضور  
 في التعريف الاول والمراد من العقل المذكور في المدرك شمل علم الواجب بل شانهما في علمه فانهم يراى  
 اطلاق العقل على شئ يشمل علم الواجب اى المدرك وعدم وجود الشرع باطلاق العقل على  
 من شأنه ما لا يغير تاثير التعريف المذكور انما هو من انفسه دون على الشرع قال التعريف  
 الى الصفة والى الحضور عند المدرك فيكون بياننا لغير اعتبار التكاليف ولا احتياج الى التعريف  
 قول الشارح الصفة انما هو تعريف آخر للملك الى التكاليف اعملا ثم اعلم ان ما ادور على كلام الحضور  
 هو تعريف كلام الحاشى ان الشئ يسمى سورة من حيث الحضور اعلمى اى من حيث القياس لا من  
 وجود الوجوه الذهنية اى الشئ من حيث هو فالوجود في الدين لا يكون منفعة كاشفة للمعنى  
 مختصة بها لا حصولها والوجود متساو فان فيكون حصولها في علم كاشف فانها من  
 لا يحصل من معناه انما هو الى الحضور ليصح كونه منفعة كاشفة لما انتهى الى ان الواجب  
 يعنى القيام بالدين فكيف يستعمل التعريف الاول للحكم مع ان قصور الحاشى شموله لغيره  
 يكون الحضور الشارح اى علمه كاشفة كاشفة فمذموم بان الحق اراى من القيام بالدين  
 تفسير الحضور اعلمى باللكشاف تجوزا فان القيام بالدين الذى هو عيانا من العلم  
 يكون في الدين منشا لا لكشافه من منشا لا لكشافه من منشا لا لكشافه من منشا لا لكشافه  
 في غير ذلك كما ان العلم الغيبي عن الدين كالواجب اراى العلم من العقل بما لا يمكن

ح صفة كاشفة للصورة ليستل جميع أنحاء العلم لا ما يفهم من تلك العبارة من جوهر الشيء في الذهن  
 مع العوارض الذهنية حتى لا يتحقق في الوجود ويتوجه إليه أو قوله حيث صرحوا بأنه عقل مقبول  
 وعقل لا أن هناك شواهد متكررة وذلك لأنه بما هو به مجردة عقل بما يعتبر أن هو به مجردة  
 لذاته فهو مقبول لذاته وبما يعتبر أن ذاته له هو به مجردة هو عاقل فإنه قال العقول هو الذي  
 مجردة الشيء والعاقل هو الذي له ماهية مجردة وليس شرطاً في الشيء أن يكون هو أو امر آخر بل  
 مطاع من أن يكون هو أو غيره كذلك قال الشيخ في الشفاء وقال الشارح سواء كانت عين ما هو به  
 مجردة في ماهيته يرجع إلى المدرك بالفتح وهو وان لم يكن مذكورا صريحا فيما سبق لكنه ذكره  
 باعتبار أن المدرك بالفتح المذكور في التعريف السابق للعلم من العلوم أن المدرك لا يقبل  
 ما لم يكن مدرك بالفتح فذكره يستلزم ذكره متناً والذكر الضمني يصلح للمعرفة لا إلى المدرك بالفتح  
 وإن كان كذا صريحا لأنه يلزم إذن تجميع التصورات لكنه تبصروا العالم نفسه قال الحاشي السيد  
 أبو الفتح أن هذا التجميع مبني على ما هو المشهور من أن العلم بالشيء أعم من أن يكون بذاته أو بآثاره  
 عليه وأما على ما هو المختار عند بعض المحققين كالحاشي الفاضل وغيره من أن العلم بالشيء بالوجه غير كنهه  
 فهو ليس علماً بذلك الشيء حقيقة بل بذلك الوجه فالصورة العينية لا بد أن تكون بين ما هو به  
 لا غيره والعلم بالشيء حقيقة منحصرة في العلم بالكنهه قوله فاعلموا إجابة جواب إيرادير وعلى كلام  
 الشارح تقرير السؤال أن عينية الصورة لما هيته المدرك تتحقق في التصور بكنهه الشيء أيضاً فالوجه  
 في تخصيص الشارح بهذه العينية في التصور بالكنهه وكيف يصح قوله لا غير ما وهو في غيره تقرير  
 الجواب أن العينية على نوعين عينية بكنهه بحيث لا يكون فيها التغيرية أصلاً لا حقيقة ولا اعتباراً  
 وعينية تكون مع تغير اعتباري ومرة اعتباري بالعينية التي حكم بها في التصور بالكنهه العينية لا  
 وتغير ما مقابلها سواء لم تكن عينية أصلاً أو كانت لكن مع تغير اعتباري فإنه أراد بالتصو  
 بالكنهه مثل ماهية الشيء في العقل أي في حقيقة الكيفية بحيث تكون مرة لذلك الشيء فلا حرج  
 أن يكون الصورة التي في حقيقة الكيفية عيناً لما هيته المدرك بالفتح التي هي عبارة عن حقيقة

اما صلة في العقل بحيث تكون مرآة له لانه من على المعبديات ان هي بدون عينا النفس فذلك  
 على ان ما هيته الشئ عندهم عبارة عن حقيقة كلية حاصلة من الشئ في العقل فلا تكون المرآة لذلك  
 الشئ فالحيوان المناطق اذا حصل في العقل من حيث انه مرآة للانسان يكون تصور ما كونه  
 لما بهته بالذات والاعتبار لان ما بهته ليست الا الحيوان المناطق من حيث انه مرآة له فكل  
 التصور يكون الشئ كتمثله الانسان بنفسه فانه لما لم يكن المرآة فيه معتبرة لم يكن التصور كالتصوير  
 الكلية عينا لما بهته المدرك التي هي عبارة عن حقيقة كلية حاصلة في المدرك في العقل بحيث تكون مرآة  
 له من جميع الوجوه فعمله متحد بها بالذات فان تصور الانسان بنفسه عبارة عن تصور حيوان المناطق  
 وهو بعينه ما بهته الانسان المدرك بالعقل اذا اعتبر فيه المرآة فيكون التصور الشئ كونه من حيث هو  
 الاعتباري فيه من النسبة وما بهته المدرك انما تحت قوله وهو في غيره ولما الاخير ان فاما  
 فيه تحقق للغايرة الذاتية بينهما فاما وانظر لك ما قد عرفت اندفاع ما يظن به من ان التصور  
 عين التعميم الثاني والاربع على تقدير ان تصور العقل المدرك الواقع فيه الفتح لان التعميم فيهم باعتبار العينية  
 كما في الاول لان اعتبار العينية وعدمها في التعميم الاول انما هو بالسطر الى ما بهته المدرك دون الثاني والاربع  
 فان التعميم فيهما بالنظر الى نفس المدرك وانما تغير ما في الاول او في الثاني في الوجود فانه انما هو  
 لو كان الاعتبار في التصور بالكلية المرآة وفي التصور بكنية الشئ عدم اعتبار ما مع انه ليس كذلك  
 ومنه الشئ المحقق ليعرف من التصور بالكلية بحيث يشيل التصور بكنية الشئ ايضا فانه عند عدم عبارة عن مثل  
 ما بهته الشئ في العقل سواء اعتبر كونه مرآة لذلك الشئ ام لا ويريدون بالعينية والغيرية العينية  
 والغيرية بالذات وبالمماهية ما بالشئ وهو هو فالزم تخصيص جديده بكون العينية بقسم دون قسم  
 بل تشابها وضع قوله وهو في غيره لان المراد من غيرية العينية بالذات هي التي هي في الثاني  
 غير علم بالكلية الذي يشيل العلم بكنية الشئ وهو العلم بالوجه ووجه الشئ فان قيل انما يريد في التعميم الاول  
 من المماهية ما بالشئ وهو هو وجود الاشكال المذكور من عينية التعميم الاول في التعميم الثاني والاربع  
 على تقدير ان يقرأ المدرك الواقع فيه بالفتح لانه على تقدير يكون العينية وعدمها في كل من

التعريفات الثلاث باعتبار المدرك فما جوابه قلنا كبحر ابرار النعميات الثلاث ان  
في العينية والغيرية باعتبار نفس المدرك لكن باعتبار في الثاني قيد كون المدرك وجودا في الخارج  
وفي ما راجع العينية التي لا تكون مع الغيرية اصلا ودون الاول فلما في الجواب بان تمامه يكون  
على نعم المدركية في العينية بالمعنى الذي بينه الحاشي من الحقيقة الكلية المعقولة من حيث هي كلية وتكون  
مع انما لا نفهم منها الا على طريق الجزئية ولا على التزام ودلالة الحقيقة بغيرها بمنوعة فان المدرك  
انما يستلزمها وان قيل ان الماهية بالمعنى الذي ذكره الحاشي مأخوذة من تفسير الماهية بما يقع  
في جوابها هو فان الحقيقة تطلق على ما يقع في الجواب من السؤال كما هو في الكليات المعقولة صفة كما  
الحقيقة والواقع في جواب ما هو مستلزم من رتبة الجواب لما عند السؤال فيكون هي مستلزمة  
للمراتبة البتة يقال انه ليس من ادعهم من الوقوع في جواب ما هو الاصل في الوقوع وهي تحقق في التصور  
ليكن الشيء لا الوقوع بالفعل والالتزامات الماهيات النوعية عن النوعية وقت عدم اعتبار  
الجواب لما بالفعل وما قيل من ان اداة الوقوع دون الوقوع بالفعل فذلك التبادر والتعريف  
انما يعمل على التبادر في ان اعتبار التبادر في التعريفات انما هو اداة المصطلح المصطلح على  
فلاذرة ليس كذلك فيظهر من تبينا ان مرادهم بالوقوع المذكور محو لا فعلية على ان الصورة التي  
تتمثل في الذهن تكون متشعبة بالشخص الذي فكيف تكون مينا من جميع الوجوه لما به المدرك  
التي لا يثبت فيها العوارض في التصور بالذات ولا يمكن الجواب عنه بان المراد من عينية الصورة لما به المدرك مينا  
لما مع قطع النظر عن اعتبار العوارض الذهنية لما به المدرك لكن سوق كلام الحاشي يراى على نداء على ان المراد  
ة بالعينية عينية الصورة التي هي مرتبة العلم التي يكون فيها الاتقان بالعوارض الذهنية معتبر كما  
يدل عليه رجوع الفهم في قول الشارح سواد كانت عين ما به المدرك الى الصورة التي وقعت في  
قوله وهو يطلق الصورة الاعينية نفس الصورة التي هي مرتبة العلوم مع ان الماهية بالمعنى الذي  
بينه الحاشي لا تتناول المسائط الذهنية من انواع فانه ليس هناك شيء يقع في جوابها هو عند سواد  
البسيط بما فكيف يصح الحكم مطا بان الصورة تكون مينا لما به المدرك في التصور بالذات كما يكون

وقد بان المراد بالعينية والغيرية البقديرتين بان معنى ان الصورة التي تحصل في الذهن من شأنها  
بحيث لو قدر لها ماهية تكون يمكنها ان غير ما تصور الانواع البسيطة عين لها به الواقع في  
جواب ما هو لو قدر لها ماهية معقولة قاتل قوله وكان التصور الاحاسي نرفع سواله على  
ما يفهم من كلامه المسمى من حصر العلم في الاشياء الخارجية من التصور بالكنه فالوجه وكنه الشيء وجوده  
الشيء بان الحصر بطه لوجوده العام والاخر كما تصور الاحاسي والعلم المتصديقي والعلم الحسوي  
تقرير الدفع لان هذه الثلاثة من جملة الاخير من اعي العلم بكنه الشيء ووجه الشيء فلا قيل محسوس فيمنحه  
ان التصور الاحاسي الذي هو عبارة عن الصورة احي صلته في العقل بمعنى الذهن المقابل لها  
في الآلات لما كان من البديهييات لا يمكن ان يكون بالكنه والوجه لان فهم العلمين فيكون  
لان في النظر بآيات بل بالكنه الشيء او بوجه الشيء لان الصورة التي تحصل من الشيء المحسوس في الآلات  
ان كانت عين الصورة الخارجية بحيث لا تجل مرة لذلك الشيء كما هو المشهور كان ذلك التصور  
لتصور بكنه الشيء والا بوجه الشيء اذ يحصل في الذهن من الشيء المحسوس على تقدير علمه  
يكون وجهه البتة هذا يجب اجملي من النشر واما النظر الدقيق فيعلم بان التصور بكنه الشيء لا  
لان عبارة عن حصول نفس الصورة في العقل فلو كان التصور الاحاسي تصورا لكانت تصور  
شخص محسوس خارجي معتبرا بالعوارض الخارجية عن المشاعر في الذهن ويومع والاب يكون المشهور  
الواحد وجوده في العقل بان العلم بكنه الشيء لا يستدعي ان يكون المحسوس الخارجي مقترنا  
العوارض الخارجية حاصله في الذهن بل انما يستدعي حصول الحقيقة الكلية من الشيء بحيث لا يكون  
مرآة لذلك الشيء بآراء القول بجمول الاشياء وانفسها في الذهن هي بما يتساوى حقيقتها الكلية في العلم  
وهو متحقق في علم المحسوس قطعا فيكون علمه علم بكنه الشيء قول ما لا على هذا التقدير بل انما يكون الحقيقة  
للشيء المحسوس مخلوقة بالذات فبغني ان لا يختلف حال العلم عند وقوع الصورة الحسية الخارجية للمحسوس عند وقوع  
علمه لان العلم لا يختلف حاله عند قيام العلم بالذات مع انما قطعا ان علم المحسوس ثابت حاله عند وقوع  
الصورة العينية للمحسوس عند وقوعها عند وقوعها عند حصولها بالاشياء الخارجية محمدا في حقيقة بوجهها

عبارة عن حصول العقل في الامس والشك في وجه لا يميزه الله باختلاف الحال عند الاشياء  
ويعلم التصديق اي علم المصدق بالذي يراه النسبة التامة الهيئة التكميلية التي تقتضي علم كل شيء لا يعلم  
ان كلاما من نسبت التامة والحقية يحصل بنفسه في الذهن بدون ان يصير مرة لملاحظة شيء واذا لم  
والى هذا اشار المحشي في منهيته بقوله لانه عبارة عن حصول الصورة بنفسها لا بصورتها فيكون في ذلك  
العلم بكونه الشيء لا علمه بالكون والفرق بين انتهى فمراة المحشي من الصورة التي وقعت في منهيته المذكورة  
النسبة التامة او الهيئة التكميلية قوله فيها لا بصورتها ليكون علما بالكون والكون ما استدلى على  
سراة لو كان العلم التصديقي علما بالكون يكون مرة لشيء فيكون معرفا وهو قيل التصورات فالتق  
علما تصديقا وهو فاما يكون حمله لا علما بالكون الشيء فلا يخفى فافيه فان انحصار المرئية في العلم  
في غير موضع وانما فسرنا التصديق بانصدق به وكون الكيفية الازمانية وان كان علما اي علم  
بكونه الشيء لانح يكون اخلا تحت العلم انصوي لانها من الصفات الانتمائية للنفس وعلما بها  
وصفتها الكيفية لا يكون الا حضورا فكيف يصح عنه مقابل المصنوي على انه لا وجبة للتخصيص فذكر العلم  
التصديقي لان التصورات اليف من الصفات الانتمائية للنفس فيكون علما اي حضورا فاما  
تحت العلم بكونه الشيء والعلم انصوي ليعلم علم بكونه الشيء كما قال المحشي في منهيته لان العلم انصوي عبارة  
عن حضور الصورة الخارجية عند المدرك لا عن تكلل الماهية الكلية في العقل انتهى فاصل ان العلم انصوي  
عبارة عن الامر العيني الحاضر عند العقل فهو يكون عينا لا مظهر لا كشف لا مرة له فيكون علما بالكون الشيء  
وليس عبارة عن تكلل الماهية الكلية للشيء في العقل بحيث تكون مرة له فيكون علما بالكون فان قلت ان  
العلم بكونه الشيء عبارة عن حصول الشيء بنفسه في الذهن بحيث لا يكون مرة لملاحظة وفي العلم انصوي  
اي حصول كيف يكون علما بكونه الشيء قلت ان مرادهم من حصول الواقع في العقل العلم بكونه الشيء  
انصوي قوله فالصورة تعلق بقوله فاعلمه راو بالعينية اه قوله بتحقيق المقام ان الصورة او علمية  
الشيء اي ما ارادوا ان لا العلوم بالذات والا فلا شك في انها تكون مرة له في جميع الخارج لا يعلم  
قوله قد يكون مرة لملاحظة الى الشيء والمرئية عبارة عن كون الشيء بحيث يلتفت منه الى شيء آخر

ويكون باعتبار انكشفه فاني سئل انه قد يكون الصفة علمية من الشيء بان يكون له دو شعاع ووجه  
 الانكشاف فقولنا ان المرأة والمرئي ان كانا متحدين بالذات او علم انهما امرين لا اتحاد بالذات  
 الاتحاد في تمام الماهية بان يكون للمرأة تمام ما يتصل به المرأة فيختص بالصور بالكنه في امر من  
 يخرج منها مثل النفس كصور الانسان بالنسبة فيندرج في تصور الوجه وان رتبة ذلك يكون  
 المرأة غائية عما هي امرأة لسواء كانت تمام ما يتصل به او جزءا منه يندرج في تصور الشيء بالذات ناقصا لغير  
 لا في تصور الوجه واما في الاول فتفسيره ان تصور الشيء بالذات ناقص تصور الوجه فقولنا ان  
 بالاعتبار فان المرأة التي هي المرئي تمام مرتبة التفصيل والمرئي الذي هو المعلوم ما يتصل به والمرئي  
 عرفنا من الهيئة فتذكره قوله فان تصور بالكنه كصور الانسان بالحيوان الناطق بان علمنا بان  
 امرأة لا ذكره قوله وان كانا للعكس اي بان يكون المرأة والمرئي متغايرين بالذات متشابهين  
 فالتصور بالوجه كصور الانسان بالكاتب فان الكاتب بنواير بالذات للانسان رتبة مراتبها  
 بعروض بعد له قوله وقد لا يكون الا بالصفة العلمية امرأة ملاحظة شيء فانه لا ذكره كصور  
 الانسان لغيره وهو ان من وان كان يميل امرأة كصور الانسان فينبغي ان يعلم ان المرء بعد  
 عدم اعتبارها بالاعتبار عدم المرأة والالم يخفي العلم في الاثار الاربع لا يخرج منها العصور العلمية  
 لا يعتبر فيها عدم المرتبة من البعد بالكنه فلا اعتبار فيكون فيه ومن تصور كنه الشيء فلا اعتبار  
 المرئية فيه ومن تصور بالوجه ووجه الشيء فليعدم اتحاد الصفة فيما مع المرئي بالذات والاتحاد  
 والصورة العلمية مع بالذات قوله وهي اي الصفة التي لا تكون امرأة ملاحظة شيء تنقسم الى  
 كنه الشيء والعلم بوجه الشيء فبان علم الكنه والوجه في العلم بالكنه والوجه للذين يعلمون ان  
 لا يمكن الا كنه الشيء كما يحققه شيء فيكون علم الكنه والوجه الذي هو علم كنه الشيء امرأة ملاحظة  
 مع انكم قد تفهمتم المراد من علم كنه الشيء مطرد ويكون الجواب عنه لا بان معنى علم الكنه والوجه  
 بنفسه لا بالنسبة الصاطع الذي ذكره الحاشي لان علم الوجه وان كان علم الكنه والوجه  
 وبالكنه كما سيتضح وبما نلوه من علم الكنه معنى الصاطع الذي لم يكن يقسم العلم الى اقسام

ما صرنا بان نفى اعتبار المراتبة الماخوذة في عالم الشيء بكنهه انما هو باعتبار ما قبل هذا العلم علما لا اولاد  
 بالذات وعلم الكنه والوجه الذي هو علم بكنه الشيء وان كان مرآة لذى الكنه والوجه وعلما كما  
 له لكنه ليس اولاد بالذات بل بواسطة كونه مرآة وكاشفا لكنه الوجه والكنه اللذين هما كاشفا  
 لذيهما وبالجمل ان المراتبة التي توجد به بانفوا الاعتبار في العلم بكنه الشيء وما نفوه لم يوجد في مثال  
 قوله وان توافق بوجهين ووجه من حيث هو وجه كما اذ علمنا ان كاتب الذي هو وجهه لانا سال  
 بحيث لم نعمل به مرآة له فالعلم بوجه الشيء اعترض عليه جدي وسهنا اذ استاذي كمال المحققين  
 سره بقوله للعل في التحقيق محل قد خسته فانه لا يخفى اما ان يكون المقصود من العلم في العلم بوجه الشيء  
 ذو الوجه فهو من قبيل علم الشيء بالوجه لا العلم بوجه الشيء وان كان المقصود هو الوجه نفسه في معلوم  
 انما الوجه فقط او ذو الوجه ايضا لكن الثاني بطا فان كون الشيء معلوما بدون ان يحصل لذاته بدون  
 ان يقصد من المحل في ذلك الشيء غير مقول وقد صرحوا ايضا فاذا عار هذا النحو من العلم كما يروى  
 محقة فاذا بالعلوم ليس الا الوجه وعلم الوجه علم الشيء بكنهه فهذا ليس قسما آخر من اقسام العلم بل  
 في العلم بكنه الشيء وعلى هذا يبطل التفرع السابق في هذا القول ايضا وقد كنت عرضت هذه المسئلة  
 على الاستاذ فظلم غسها انتي وما قيل ارفع كلام المحقق قدس سره من ان فيه ذم وهو لا عن قبيح  
 الحقيقة فبقيا قال في نسبها علما ما هي المقول والمقول والفروع والاصول سكتة الله تعالى  
 في فراوس جنبانه في حاشيته من ان الحقيقة لا تنفع اصلا لان الوجه والمثلقت بالذات من وجه  
 حيث انما نفسه فقط فيندرج في العلم بكنه الشيء واما ذو الوجه فيكون من قبيل علم الشيء بالوجه لان  
 من شيء الى شيء لا يعقل ما دام لم يكن مرآة لذلك ولا نفى بالعلم بالوجه الا ذلك على ما نقول ان  
 اعنيته المذكورة لو كانت كافية لتمايز العالمين فيحصل صغر العلم في الاقسام الاربع بل تنزيه عليه لا ما نرى  
 الكلام في العلم بكنهه ايضا بل في ذلك فان الكنه ايضا له اعتبار بان الاول علمه بنفسه مع قطع النظر عن  
 والثاني علمه من حيث انه كنه شيء وبالجمل ان علم الشيء بوجهه ليس علما حقيقة لانه لم يحصل في ذاته  
 لم يقصد من المحل الانعكاس اليه من غير ان يدفع ما قيل من ان العلم بوجه الشيء هو ان يحصل له

سواء كان معلوما في ذاته او في غيره

سواء كان الشيء معلوما في ذاته او في غيره



حيث يلتفت الى ما لوجه لكن لا يقصد به اللغات التي تولاها العلم بالوجه فانه يقصد به اللغات  
 الى ذي الوجه انتهى وما يجب التنبه هو انه يتدفع بانقلته من كلام الى كذا من هو قوله ان الوجه  
 والانتفت آه ما قد يذهب الى بعض الاولاد من ان العلم الوجه من حيث انه وجه بشي في الواقع  
 مع قطع النظر عن ما جئنا به هذه الحقيقة عالم بشي بوجهه بدون هذه الحقيقة في نفس الامر كمنه  
 ان مراد المحقق قدس سره من قوله وعلى هذا يزيل التفرع السابق في هذا القول الذي قول المحقق  
 فلعلنا آه وجه البطلان ظم فانه لما ثبت العلم بوجه الشيء يكون هذا القول الذي نعيم منه ان  
 في علم الشيء بوجهه يكون عين الصورة والهبة تغاير صحيحا فالصواب ان نبنى القسمة بان نعلم  
 ان العلم ان انكشف به ماهية الشيء فهو العلم بالكنه سواء كانت سر أو لا ولا لا لبا الوجه بطلان  
 العلم بوجه الشيء وعدم الفائدة في اعتبار علم الشيء بكنهه قسما على وجهه قال الشايع سواء كانت  
 تلك الصورة غير الصورة الخارجية آه اشارة الى ان العلم الى حصوله في حصوله آه انما انما  
 احدها انه لا بد ان يكون بين الاقسام تباين مع انه ليس كذلك بين حصوله في حصوله بل  
 عموم وخصوص من وجه بحسب صدق بان الصورة القائمة في النفس بعدد عليها العلم حصوله  
 صفة انضائية يصدق عليها العلم حصوله بناء على ان علمها بانها و صفاتها الانشائية حصوله  
 وقد يوجد في حصوله كما ترى في علمنا بانفسنا فكيف يصح تقسيم العلم اليه  
 عنه ان تقسيمه ليس فيما حقيقيا العجب ان يكون بين اقسامه تباين بل نبنى شرح مرتب  
 العلم اني صورة العلية بان ان كان غير الصورة الخارجية فيكون حصولها لكون طريق علمه  
 ذلك كان عينا يكون حصوله لكون طريق علمه حصوله وانما بانقله الحش من قول الشايع  
 في مشية النهاية ان علم العلم حصوله ثم اجاب عنه بقوله ولا يخفى آه توضيح الاعتراض بان صورة  
 الشيء كالانسان اذ حصلت في العقل يكون علمها حصولا فانما تعلق العلم بالعلم علم  
 الحصول العلم حصولا لما كان من الصفات الانشائية للنفس يكون علمها حصولا لما كان  
 في محله من ان علم النفس بصفاتها الانشائية حصوله علمنا العلم حصوله الذي هو عبارة عن العلم

الحاصل في العقل معلومة للاتحاد العلم وهو محال في الشيء است الاعتبار في الموضوع في غير من شأنه ان يكون  
 هذه الصورة خارجية بناء على اننا علم حاكم وفيه يكون الصورة العلمية عين الصورة الخارجية غير متحدة  
 ايضا بناء على اننا علم حصول وفيه يكون الصورة العلمية غير الصورة الخارجية وهذا كما ترى ثم لما كان  
 الاقتران موقوفاً على ان علم النفس بصفتها الانضمامية خصوصاً كانت في المقابلة نظرية وما اورد  
 عليها دليل الايمان نستدل عليها دليل اليتيم الاعتراض فقول انه لو لم يكن علم النفس بصفتها  
 الانضمامية خصوصاً بل حصولها بان يكون علمها حصول صورها فيها لكان الصورة تافهة في الادراك  
 بان جعل العلوم من عند النفس كما يكون لما تاتى لك عند ادراكنا شيئاً آخر ولما كانت صفات  
 النفس حاضرة عند العلم فلا احتياج لاكتشافها الى صورة تؤخذ منها وقد يستدل عليها بوجه آخر هو انه  
 لو كان علم النفس بصفتها الانضمامية يحصل خصوصاً لزعم جميع التلخيص فيها ولا يخفى في اجتماع  
 التلخيص انما يستحيل اذا انعقد الاختيار بينهما وهما ليس كل اذ يوجد الاختيار بينهما باعتبار الوجود  
 الاصل الذي هو مرتبة العلم والوجود انطالي الذي هو مرتبة العلوم وتوضيح الجواب ان البرهان الوارد  
 الخارجي في مقام تقسيم العلم الى الموضوعي والحصولي ليس به مستباعد من كونها خارجاً عن التلخيص  
 حتى يتوجباً غير انهم من لزوم كون صورة واحدة خارجية وغير خارجية بل المراد بالترتيب على التلخيص  
 فيتم ترتيبه على وجود خارج عن الشاع وماله وجود في الذهن من حيث اعتبار اقترانه بالعوارض الذاتية  
 كما انما مما يترتب عليه الاشارة لفراد الشئ من الصورة الخارجية فيما يمكن لعينية الصورة اى انتم في الذهن لما هي  
 حاجته بالمعنى العام سواء تحقق الفرد الاول منه هو الوجود الخارج عن الشاع كما في علمنا بانفسنا او الفرد  
 الثاني وهو ماله وجود في الذهن من حيث اعتبار اقترانه بالعوارض الذاتية كما في علم الصورة بعينية  
 وفيما حكم بغيرتها انما انما هي خارجية بالمعنى العام لكن لا باعتبار كلا الطرفين بل باعتبار الفرد الاول فقط  
 فلا شاع في لزوم كون الصورة العلمية خارجية وغير خارجية لانها باعتبارين مختلفين اما الاولى  
 باعتبار تحقق الفرد الثاني من الوجود الخارجي بالمعنى العام ولا شك في انها مستقرة بالعوارض الذاتية  
 فتكون مما يترتب عليها الاشارة لاكتشافها وغيره فتكون معلومة بالموضوع العلم المتعلق بها خصوصاً

عين تلك الصورة الخارجية بناء على اتحاد العلم والوجود من جميع الوجوه واما الثانية فبناء على اعتبارها  
 حاجية من الشاغل في تحقيقها بناء على انها مقترنة بالحوادث الذهنية فتكون علما حصوليا غير  
 الخارجية عن الشاعر ويمكن تقريره بحجاب بوجه آخر هو ان المراد بالوجود الخارجي في كلام المنصور هو  
 لا معنى للاعتراف بالاعتبار كطافوسه بل باعتبار الفرد الثاني فقط فلا يلزم من كون الصورة العلمية خارجية  
 وغير حاجية لمعامل فحاجة فقط لانها مما يترب عليها الآثار فتكون علما حصوليا غير الصورة  
 المعلومة لان معلومها ليس الا التطبيق من حيث هي التي ليست صورة خارجية ودونها مع انقضاء  
 الذهنية حتى تصير خارجية ومعلومه المخصوص بالنبذة فيكون العلم المتعلق بها حصوليا عين تلك الصورة فيكون  
 بناء على اتحاد العلم مع العلوم اتحادا مطلقا وبالجملة في كل التقرير الاول بحجاب منع استحالة كون الصورة العلمية  
 الواحدة خارجية وغير خارجية بناء على انهما من جنسين مختلفين في الثاني منع كونها خارجية وغير خارجية معا  
 على انها خارجية فقط بمعنى قول الحاشي ان الصورة العلمية اه ان الصورة الحاصلة في الذهن حيث  
 انها حاصلة في الذهن لها وجود في الخارج مثل وجود الموجود في الخارج على الشاعر في ترتيبها كما  
 حاجية فقولها حاصلة في الذهن صفة كاشفة للصورة العلمية وقوله من حيث انها صورة اه بيان كونها  
 الذهنية وفي قولها وجودا وجودا والوجود الخارجي شارة الى جبا طلاق الوجود الخارجي على الصورة  
 المذكورة مع ان وجودها في الذهن باذلا كما ان هذا الوجود الذهني مشابه للوجود الخارجي عن الشاعر في ترتيب  
 الاثار اطلاق الوجود الخارجي على غير المراد الحاشي من الازالة الشابهة للتقابل بمعنى الصفة ثم هنا فاعلم  
 يجب التنبه عليها اي انه يندفع بالحجاب المذكور الاشكال الذي توهمه ان قول الشارح ان الصورة العلمية  
 تكون عين الصورة الخارجية في المخصوص دون الحصولي قولنا سدا لان عينه قوبل في الحصولي  
 او المراد بالوجود الخارجي ليس عبارة عما هو خارج عن الشارح فانه لا يوجد في العلم المخصوص المتعلق بالصورة  
 العلمية بل المراد منه ما يترب عليه الاثار وهو يحصل في الحصول ايضا فيكون الصورة العلمية في العلم عينها  
 للصورة الخارجية بهذا المعنى وتقريره الذي هو ظاهر انتم خبيرون في كلام الحاشي من الاحتمال في حصول الاول  
 فبان جواب الذي ذكره الحاشي توجيهه بالابرز في الشارح فان القول الذي نقاه من الشارح والى صريح

على انه اذن الوجود الخارجي هو الوجود ذاته بالمعنى اللزم والا كيف يستدل بالشراح  
على نفسه في هبة على قول المذكور في الشرح فانه من البين على تقدير الارادة من الوجود الخارجي  
الاسم لا يتوجب باعتراضه اصلا والقول بانه باحل المحشى كلام المنهية على الاعتراض بل على انه مبين  
وتحتجب للجمال ثم ما كان فيه اجمال فتدبر قوله لا يخفى اه قال هل ان في علم العالم المحصول الذي هو  
مضمون ما ان لم يرم في النظام استحالة وهي كون الصورة الواحدة خارجية وغير خارجية لكن لا احتياج فيه  
بنابر على ان المراد من الوجود الخارجي معناه الاسم قول لا يساعد في الكلام واما الثاني فبان  
لو كان عينيا لمحصل في اتحاد ما يلزم تقسيم العلم المحصول الى التصديق والتقدير والقضائه بالبدلية  
والنظرية كما ينقسم المحصول الى التصديق والتقدير بالتفصيل والبدلية لان يكون كل احد  
المتدين يكون بالثبوت الاخر مع انهم قائمون بان المحصول لا يقسم الى التصديق والتقدير ولا يتصف  
بالنظرية والبدلية ويمكن اجواب عنه بان ادبهم من قولهم ان المحصول لا يقسم الى التصديق والتقدير  
ولا يتصف بالنظرية والبدلية ما لم لا تقسم والاتصاف بالذات ومن اتحادها بالمحصل لا يلزم  
التقسيم اتصافه بالواسطة بالذات قوله فامر او بالوجود الخارجي اه في تمام تقسيم العلم الى المحصول  
والمحصل لا يخل هذا النحو وهو ما يترب عليه التثنية في الوجود الخارجي عن الشاعر وهذا هو الحق في الصورة  
العلية الحاصلة في الذهن من حيث انها صورة عليته وحاصلة في الذهن لان كلامها ما يترب  
عليه الاثارة واعلم ان هذا القول يدل على ان كل فرد من فرد الوجود الخارجي بالمعنى اللزم وخلافه في  
جواب الاعتراض الاول ان يقرر اجواب بالتقرير الاول دون الثاني اذ في الاول دخل الكلام في الفرد  
دون الثاني فان فيه خلا للفرد الثاني فقط كما عرفت مشروحا قوله لتفصيل الكلام هذا التفصيل  
ينطبق على كل تقرير في اجواب فان قيل للاحتاجة في التقرير الاول الى بيان حال الشيء من حيث هو  
وكذا الاحتاجة في التقرير الثاني الى بيان حال الشيء من حيث هو واما الاحتاجة في التقرير  
الثاني الى بيان حال الشيء من حيث هو واما الاحتاجة في التقرير الاول الى بيان حال الشيء من حيث هو  
الثاني في ان الشيء من حيث هو واما الاحتاجة في التقرير الاول الى بيان حال الشيء من حيث هو

متعلق بالشيء بان يكون شرا ونحوه ان يكون الحيثية الملازمة لا بقسدية فلا يتأخر خلط مع العوارض ولا يجوز  
 متعلقا بالاعتبار فان الاعتبار بالحيث بهذه الحيثية مقسم للاعتبارات الثلاث اهم منها لا تتم قوله  
 فالشيء من حيث هو معلوم بالعلم حصوله بالذات حصول صورة العلمانية التي هي مبدأ لاكتشاف الشيء في الذات  
 بالذات كما هو عند الجمهور وبالعرض كما هو عند الحاشي نقاش في الحالة الادراكية المحكومة بها فاما امر قبي  
 به الشيء في الذهن يتبع علمه بالذات هو ان يكون الشيء من حيث هو معلوما لا يتصور في العلم بالهويات اما  
 الخارجية فان معلومته ليس الا الشيء الخارجي المقتصر بالعوارض الخارجية لا الشيء من حيث هو موجود  
 قطع النظر عن العلم لان في الهويات الخارجية ايضا يتصور مرتبان مرتبة من حيث هي مع قطع النظر عن  
 ومرتبة اقتران العلم بالهوية الحاصلة في الحس قطع النظر عن العوارض الحسية معلومة مع اعتبار علم حصوله  
 قوله حصول الشيء من حيث هو هو في الخارج بغضه عن العلم بوجوده في الخارج قوله في الذهن بوجوده في الذهن  
 من حيث هو وجوده في الذهن فالحاصل ان الشيء من حيث هو موجود في الخارج وجودا حقيقيا حيث يتربا بالذات  
 في الذهن بوجوده في الذهن من حيث لا يتربا بالذات ان تتربا بالذات ان تتربا بالذات ان تتربا بالذات ان تتربا بالذات  
 له ولا يكون عينه عدم ترتب آثاره عليها فلا يخل صورة الحركة فكلما حاروا وان جابته علما بآثاره في نفس  
 فانه يحصل محلهما قوله والشيء من حيث العوارض الخارجية معلوم بالعلم حصوله بالعرض وان  
 من حيث العوارض المذهبية فانه علم حصوله معلوم قوله التحقق العلم عند انتفاء توبيخ العلم  
 لما كان صفة للنفس ذات اضافية بينهما وبين العلوم وتعلق بها لا بد ان يستلزم تحققة حقيقة  
 فالوكان الشيء الخارجي معلوما بالذات لا تنفي العلم بانتفاء كماله في العلم بانتفاء كماله في العلم  
 احلا المضامين يستلزم انتفاء الاضافة مع انه كثير ما يعدم للعلوم الخارجية ولا ينبغي علمه  
 الشيء الخارجي لا معلوما بالعرض الشيء من حيث هو معلوما بالذات لا تنفي العلم بانتفاء كماله في العلم  
 عليك ان العلوم العلوم الخارجية انما هو من الزمان اللاحق لا عن زمانه ولا من الدهر فلا يكون  
 بالكلية حتى يلزم من انتفاء انتفاؤه بالكلية وفي بعض الحاشي ان العلم بان يكون الشيء  
 من حيث العوارض الخارجية معلوما بالعرض كونه معلوما بواحدة اسطة الغير وسطية في الثبوت

ان العلم المحصولي علم الحقيقة القباضة القباضة من كون العلم معقولات انما لا يتحقق الا انما لا يستند  
 وجوه المقاضات اليه مع ان الشيء الخارجى ربما يكون متفنيا وان اراد يكون معلوما بوسيلة الغير وبطية  
 في العوض فالأصح ان العلم المحصولي ليس معلوما بالحقيقة بل بالمجاز وذلك لانا كثيرا ما نعلم على اشياء خارجة  
 من حيث هي بل كما لانما نرى في بديهة ان الحكم فرع للعلم هو يستند على تصور الحكم عليه به حتى قد يستدل  
 على كون الشيء من حيث هو معلوما بالذات الشيء الخارجى معلوما بالعرض ان العلم المحصولي عبارة عن حصول  
 الصورة والعقود اما صلتها عند المتكلم فيكون الصورة معلومة والعقود عبارة عما يوقف عن الشيء بعد ذلك  
 المشخصات عندها العوارض عنه فيكون المعلوم بالذات هو الشيء من حيث هو دون الشيء مع العوارض التي تارة  
 الا ان الصورة لما توافقت قبل لانه معلوم بوسيلة ما يمكن ايج معلوما بالعرض قوله وهو وجودي  
 الخارج ان قيل ان الشيء من حيث العوارض الخارجية يقتضي بالحيثية والحيثية امر اعتباري واعتبارية بخلاف  
 يستلزم اعتبارية الكل فيكون الشيء بالحيثية امر اعتباري فكيف يكون وجوده في الخارج يقدر ان اعتبار  
 احيثية يكون على نحوين نحو على ان يكون جزءا للحيث بان يكون متبعا في المتوسط ونحو على ان لا يكون جزءا  
 بان يكون متبعا في الحد فقط والحيثية انما اعتبرت وعلى التمام الثاني دون ذلك فليست كون الحيثية مجزوا  
 في الخارج الا متشأ عدم وجوده فيه انما هو جزئية احيثية التي هو امر اعتباري للحيث هي ليست الا في النحو  
 الاول ودون الثاني قوله والشيء من حيث العوارض الذميمة او قد وضع الكلام ان الشيء بالاعتبار  
 الاول اي من حيث هو هو الذي هي مرتبة المعلوم انما اعتبر مع العوارض الذميمة صار صورة ذميمة  
 اي نسبة الى الذم لاننا اعتبر مع العوارض الذميمة وهو معنى قول المحقق صورة ذميمة للاعتبار الاول  
 فيكون معلوما محصويا لكونه عبارة عنه متى قلنا العلم به بصير علم محصويا ويكون ذلك الشيء معلوما به  
 لكون العلم المحصويا انما بالنفس قليا انصافا وعلم النفس بصفاة ان انصافا يتكون معلوما محصويا  
 النصفه معلومة والعلم المحصوي لما كان متبعا مع المعلوم كما وانما لا بد ان يكون في ذلك العلم اي علم  
 المحصو الذي هو علم محصو متبعا مع معلوم الذي هو العلم المحصولي وعندها نقول الشيء لكونه متبعا  
 بالنفس الاول على كون علم العلم محصويا ونعلم منه دليل على كون العلم المحصولي معلوما به



يكون لك الشيء منفعة مستمدة مع النفس فكذلك انما قباها انما هي عبارة عما يكون في وجوده  
 مع الموصوفات فيكون لك الشيء موجد في الخارج كما ان النفس التي هي موصوفات مع وجوده في الخارج  
 ان الانصاف للانضمام يستدعي وجوده في الخارج لا يمكن ان الانصاف للانضمام  
 يستدعي وجوده في الخارج نعم الانصاف للانضمام في الخارج يمكن ان الانصاف  
 بذلك الشيء اي الصفة الذهنية انما هي في الخارج فان من يقول بتجارية الصفة كيف يكون  
 ان انضمامها معها انضمام خارجي ان وجه كلام المحشي بان هذا الانضمام ما لم يكن ان يكون في ههنا  
 يكون الانضمام المذكور في النفس في ظرف الانضمام الذهني لا يكون في النفس فكذلك نفس يكون  
 بها وهذا كما ترى لا بد ان يكون خارجيا فيكون تلك الصفة موجودة في الخارج بناء على ان الانصاف  
 للانضمام في الخارج يستدعي وجوده في الخارج فيقول المحشي في وجوده في الخارج  
 الى انصافه الذي هو الى الانصاف الانضمامي حتى يرد ما اوردوه السور في جوابه ان توكلتم انتم  
 بغير ان يكون هذا الانضمام ذهني لا بد ان يكون خارجيا ثم اذا الانضمام متعلق على الخارج الاول انما هو  
 كل من انضمامه في وجوده في الخارج وانما ان يكون كل منهما موجودا في الذهن الثالث  
 ان يكون انضمامه موجودا في الذهن انضمامه في الخارج وانما عكسه فلم يوجد الاول يستدعي وجوده في  
 في الخارج فالتالي في الذهن الثالث في نفس الامر بما معه للذهن في الخارج فلما يلزم من عدم كون الانضمام  
 ذهني لا يكون خارجيا لم يجوز ان يكون من القسم الثالث فلما يستدعي وجوده في الخارج حتى يرد  
 من ان يكون الصفة الذهنية موجودة فيه بل انما يستدعي وجوده في نفس الامر والواقع ولا شائكة فيه وهو  
 متحقق فان انضمامه الى النفس موجود في الخارج الذي هو في نفس الامر وانضمامه الى الصفة موجودة في  
 الذهن الذي هو في الخارج فلا يثبت ما ادعاه المحشي من كون الصفة الذهنية موجودا خارجيا اما انما  
 فبان في كلامي المحشي ثمة فاة اذ يفهم مما سبق ان وجود الشيء من حيث العوارض الذهنية في الخارج  
 لا يعم والدليل الذي ادعاه المحشي ان لم يدل على وجوده بالمعنى الخاص اي الخارج عن الشارع اذ على  
 اقتضا وجوده في الخارج المعنى العام للشيء بالحيث بالعوارض الذهنية لم يكن طرفا في اثنين من احدهما



والعلم على اتحادهما ولما نشأنا في النفس ان كانت متصفة بالشيء كان في ذلك الشيء حال فيها  
 ومتصفها بالتشخص الذي هو معلول الشئ مستلزم لمصالح الطبيعة التي هي نفس الشيء الذي هي  
 مرتبة العلوم فانصفنا لذهن بها اليقين مستلزم خارجية الشيء للعالم بناء على ما قال المستدل من  
 ان الانصاف لا انضمام يستلزم وجودا حائضين في الخارج فالحال هو له ولا اعتبار الاول في  
 الشيء من حيث هو قوله لا العين الخارجة لا تتفاه مع بقا العالم ولو كان ملو بالذات لم يكن ذلك  
 بناء على اتحادهما قوله ولا الصوة الذهنية من حيث انها صوة ذهنية فانما علم العلوم قوله  
 وان العلم الحصولي انه معطوف على قوله ان العلم بالذات فيكون محال انه بهذا التفصيل (لكن)  
 ان العلم الحصولي علم حقيقي لان العلم الحقيقي عبارة عما يكون مبدءا لاكتشاف حقيقة العلوم ومن  
 البين ان الصوة الذهنية التي هي علم حصولي يكون مبدءا لاكتشاف حقيقة العلوم اي الصوة  
 من حيث هي بانها جوهر او عرض بسيط او مركب بل غير ذلك فيكون علما حقيقيا البته كما يكون  
 العلم الحسوي علما حقيقيا وهو ما قاله في قوله المقتضين المتأخرين من انه كيف يكون العلم  
 اقصوكم علما حقيقيا مع انه تحت مدارج العلوم فانه لا ينكشف بالعلوم حتى لاكتشاف فان النفس  
 وان كانت حاضرة عند ما لكن لا ينكشف بهذا الحضور وانما جوهر بسيط عرضي او مركب على تقدير  
 التركيب من اية مقوله من القولات وكذا لا ينكشف حال الصوة التي فيها بانها باي شرط على علم  
 فيها او قائمه بها وكذا الملكات احسنه او الردية التي فيها لا تنكشف لديها الا بالوجه النفس الباطن  
 قوله من خص العلم الحقيقي بالعلم الحسوي فكانه توهم انه لما توهم النفس ان العلوم بالذات  
 العلم الحصولي ليس الخارج بالعلم الحسوي النفس معفاتها الانضمامية ذهب الى ان العلم الحصولي  
 لا يكون علما حقيقيا كيف لو كان كذلك لنتفاه بالعين الخارجة بناء على اتحاد العالم العلم  
 بالذات مع انه ربما يتصف بالعلوم الخارجة ويبقى علمه يخص العلم الحقيقي بالعلم الحسوي على ذهبه  
 بانتفاء معلومه وعلم اننا اشار الى قوله فكانه توهم الى ضعف قول الخصم وقدم وجه نقار  
 ان ليس معلوم العلم الحصولي الا الشيء من حيث هو دون العين الخارجة حتى لا يكون العلم الحصولي



فان الحال العرضي في مرتبة الطبيعة يحتاج الى العمل بخلاف الحال الجوهري فانه في مرتبة  
 ضبط محتاج الى العمل دون مرتبة الطبيعة فتأمل قوله مع ان شفاؤه حاسما انما يفسر في  
 العروض حتى يصل في ذلك من اقتران العوارض الذهنية صار في تلك مرتبة منشا لا لكشاف  
 علما لانه عبارة عنه فلا دخل للعوارض في الحكم فثبت بان يكون جزءا للعلم قوله من علم عند  
 المحقق الطوسي تبعا للمحقق الدواني ويزيدان فانهم زعموا ان التغيرات بين العلم والعلوم  
 في المحسوس تغير اعتباري محال من اعتبار الذين فان في عالم النفس منها ومغاها انما  
 الذي هو علم محسوس يكون النفس ومغاها انما من حيث انها عاقله وعند المحرود  
 اي النفس علما ومن حيث انها مجردة حضرت عند المحرود معلومة فان قلت ان كلام المحقق  
 الدواني في الحاشية القديمة من النفس علما بما بها من حيث انها حضرت عند المحرود  
 انها مجردة حضرت عند مجردة محال على التغيرات بين العلم والعلوم في المحسوس وان العلم بها  
 يصح انتساب التغيرات بين الذين اليه قلت من تفرع الحق الدواني التغيرات بين العلم والعلوم  
 في المحسوس تغير اعتباري بين العلم والعلوم في العلم بمغاها على ان منشا التغيرات  
 بين العلم والعلوم انما هو تحقق الحاشية هو لما يوجد في العلم والعلوم المحسوس تحقق التغيرات  
 بين العلم والعلوم لا يستلزم تحقق ما هو متاخر في تحقيقه فصحت انتساب التغيرات بين العلم والعلوم في المحسوس  
 الى الحق الدواني لفهمه من كلامه صنفه قوله كالتغيرات في العلاج والمعالج في الامراض النفسانية كالخلل  
 والحسد فان العلاج بالكسرية هي النفس من حيث ان لها القوة الفعالية على الجثة والعلاج بالفتح هي  
 من حيث ان لها القوة الفعالية لقبول العلاج وتماثله بالامراض النفسانية اذ في علاج  
 النفس لا مرضا البدنية كالصداع والسعال يكون التغيرات بين العلاج والمعالج بالذات الى  
 بالكسرية والعلاج بالفتح البدن قوله قد شبهت عليه توضحه ان التغيرات بين العلاج بالكسرية  
 بالفتح انما هو بحسب الشداق اذ يصدق العلاج بالكسرية من علاج تبه ولو غير اعتبارية ومعدان  
 العلاج بالفتح من قبل العلاج من الغير ولو غير تبه كذا لا شك في تغيراتهما والتغيرات التي تميزها

بين العلم والمعلوم من جهة الحقيقة انما هو بعد تحققهما انما الزاعم بالتغاير الاعتباري بين هذين  
 اشبه التغاير العددي بالتغاير الذي بعد تحقق حيث قال ان هذا التغاير كالتغاير المعالج  
 والمعالج مع انه ليس كذلك اذا التغاير بين العلم والمعلوم انما هو بعد تحققهما وفي المعالج والمعالج  
 بحسب الصداق الا ان يقع ان بعد الزاعم بتشبيه هذا التغاير بالتغاير بين المعالج والمعالج  
 التشبيه في مجرد اعتبار التغاير وان كان بين الاعتبارين فرق فان التغايرة بعد تحقق  
 وفي المعالج والمعالج في الصداق قال الشارح او في آلاها اعطف على قوله في ذات المدرك  
 قال الشارح كما في علمنا اي علم النفس بالمحسوسات فعلمنا بها لا يكون الا باستعانة بالواسطة  
 من السمع والبصر والذوق والشم واللمس التي هي الحواس الظاهرة ومن المحسوسات الوهم التي  
 هي من الحواس الباطنة قوله ارادوا يعلم العبادي غرضه علم الاجمالي الذي هو صفة الكمال  
 عين الذات وسط سواد كان علمه بذاته ان في نفسه اذ منشأ هذا العلم ليس الا ذاته نقطة هذا العلم  
 قوله الآتي ضرورة ان آه بخلاف علمه التفصيلي فان منشأه في علمه بالممكنات ليس الا الممكنات  
 فيكون عينها لاله فلا يكون صفة كماله تعالى فما قال بعض الافاضل من ان اصل كلام المحققين  
 علمه الاجمالي بذاته تعالى عين للمدرك بالفتح لان المدرك فيه ليس الا ذاته وعلمه التفصيلي بسلسلة  
 الممكنات غير المدرك بالفتح لان المدرك فيه ليس الا الممكنات وهي غيره تعالى فمدفوع لان العلم  
 التفصيلي لا يكون غير المدرك بالفتح بل عينه ثم قال ذلك البعض ثانيا من انه لو اراد الشارح  
 علمه الاجمالي في الموضوعين لصار المعنى ان علمه الاجمالي بذاته عينه وهو بسلسلة الممكنات غير هذا  
 فاسد ضرورة ان علمه الحقيقي بذاته وبغيره كيف يصح قوله ان علمه بذاته عينه وبغيره كسلسلة الممكنات  
 غير المحسوس من الاول اذ الحكاية في عينه اعلم للمدرك بالفتح وغيره عينه علمه الاجمالي بسلسلة  
 الممكنات له تعالى لا يضر المقصود اذ هو خيار للمدرك بالفتح الذي هو الممكن قطعا قابل قوله  
 واصل ان آه توشحه لما كان منشأ العلم الاجمالي هو واجب الله تعالى لا بد ان يكون في علمه  
 بذاته ذاته حاضرة عنده تعالى بلا واسطة والا يكون الواسطة منشأ بلا شك ان دون الله وحده

مع  
 من  
 من  
 من

مع  
 من  
 من  
 من

فيكون هذا العلم عين المدرك بالفتح قطعاً فلا يكون إلا علماً حقيقياً إذا عرفت في هو عبارة عن  
 المدرك بالفتح بلا واسطة عند المدرك بالكسرة فيه يكون العلم عين المدرك من دون تغيير أصلاً  
 وعلمه الإجمالي بسلسلة الممكنات عبارة عن كون إثباتها لاكتسابها بان تكون مرادها في اكتسابها  
 فيكون في اتح معلومة بالثلاث الممكنات معلومة بالعرض بواسطة الممكن غير الواجب غير أنه يكون  
 العلم الإجمالي الذي هو عينه تعالى غير المدرك بالفتح أي الممكن فمراد الشايع من المدرك في قوله عين المدرك  
 المدرك بالذات ومن التفسير الذي في قوله وغيره الراجح إلى المدرك المدرك بالعرض لا ليقال إن العلم  
 الإجمالي للواجب بالممكنات علم حقيقى فيكون عينها ما أذن في العلم حقيقى يكون العلم عين المدرك عينه  
 بحيث لا تغاير ولو بالاعتبار والعلم الإجمالي عين له تعالى فيلزم منه أن يكون الواجب تحديداً بالممكنات  
 وعينها ما أذن العين أن يكون عينها ما هو عين الشيء يكون عينها الشيء البتة لأننا نقول لا أن العلم  
 من كون العلم عين العلوم في العلم حقيقى العينية في جميع أنحاء بل في بعض أنحاء وهو العلم بالواجب  
 وصفاته ما انفصلت عنه دون علمه الإجمالي للممكنات ولكن سائناً فنقول إن مرادهم من العينية البتة  
 عينية العلم مع العلوم بالذات ونال العلوم بالعرض لا شك أن الممكنات معلومة له بعد العلم به  
 علمه الإجمالي أخذ اسمها وعينها ما على أن كلام المحشى في شرح الرسالة القطبية العمولة في التبيين  
 وال على أن المراد من العلم في مقام العينية ما ذكره عند المدرك ونال لاكتشاف فلا يضر حتى  
 علمه الإجمالي الذي منشأه ذاته من غير العلم الذي به الممكنات على كل تقدير لا يلزم اتحاد واجب  
 بالممكن لأن نشاطه على اتحاد العلم بالعلوم الممكن أو قد بطل بطل ما هو السوط عليه حسن وقد يرفع ما ذكره  
 على العلم الإجمالي للواجب بالممكنات بأن علمه قدما لما حقيقى فيه يكون العلم عين العلوم البتة فلا  
 منه عدم علمه قد قبل وجوده إذا انتفاء أحد العينين يستلزم انتفاء العين الآخر مع أن علمه قدما على  
 لا يتوقف على وجود العلوم وإيضاً يلزم زيادة صفة العلم عليه قبله لأن العلم إذا كان عيناً للعلوم  
 هو الممكن يكون من غير أنه قد لا أن الواجب الممكن متغاير لأنهما يكون عيناً لأحد المتغايرين كونه  
 يكون عيناً للآخر بل إنما عليه أيضاً يلزم استكمال الواجب في صفة أي العلم إلى الغير الذي يكون





قوله وتحقيقه على ما انتهى في بعضه من أن الممكن جتنب جهته الوجودية توضيحه أن الممكن عبارة عما  
 يساوئ وجوده وعدمه بالنظر إلى ذاته فتيه جتان جهته الوجود والفعالية وجهته العدم واللا فعلية  
 وبسبب الجهة الأخيرة لما لم يصلح أن يتحقق العلم انه موجود بجهة عدمه ولا علم له وجودي فلا يتحقق  
 الا بالجهة الثانية ان لا يتحقق بالعلم الا من جهة الاولى اي جهته الوجودية وهي الجهة التي سبحانه  
 لان وجود الممكن اي ممكن كان عين وجوده الواجب ثم محين علم الواجب ثم نفسه علم الممكنات بها  
 ايضا اذ في علمه نفسه يكون وجوده حاضر عنده فيكون وجود الممكنات ايضا حاضر عنده فلهذا على  
 عينية وجوده بالوجود ثم وجوده بالعلم عند العالم هو العلم به فيكون هو علمه بالما بالما ايضا فينتقل  
 في علمه ثم بذاته علمه بالممكنات ايضا بحيث لا يعرب عنها شيء قال المحشي في حاشيته المنية  
 قد نسخ لي على ان وجود الممكن قائم بذاته ووجوب لذاته وليس شريف هو انه لو كان وجود الممكن قائما  
 به فاما ان يكون انشأه انشأه او انتزاعا على الاول يلزم ان يكون بل الوجود وجودا متوقفا  
 ان لا انتصاف لا انتصاف حتى يتوقف على وجود الموصوف وعلى الثاني لا بد له من منشأ الانتزاع هو الوجود  
 حقيقة تنتقل الكلام اليه وهذا الدليل مثبت كغيره من مطالب العاليية كعينية الوجود في الواجب لذاته  
 وخصائص المايحار بل لا شمول علمه فلهذا قد انتهى العلم انما كان في تقرير الدليل المذكور في اثبات  
 المنية لاثبات كون وجود الممكن مبدء وجود الواجب ثم جبال من انشأه وترك لبعض الشقوق علما  
 ان فصله بدين جبر حيث يحتوي لجميع الشقوق فاستمع ان الوجود انما هو حقيقة الذي هو مناط الوجودية  
 الاشياء الممكنة النفس الامرية لو لم يكن مبدءا للواجب عز شأنه لان ما ان يكون عينها مبدءا الكلية او  
 لما او مضما معها او متزعا عنها او مفصلا عنها على الاولين يلزم ان يكون الكل جبريا لما على الاول  
 فنظر لان مناط الجزئية الشخص هو لما كان عينها مبدءا للكلية بما على مساوقته للوجودات  
 الذي فرض انه عين لما كانت تلك الماهية الكلية جبريا للقبته واما على الثاني فلان جبرية الوجود  
 الخاص للمهية يستلزم جبرية الشخص لما بما على مساوقته وجزئية الشخص للمهية يستلزم ان يكون  
 تلك الماهية متشخصة وجبرية وعلى الثالث يلزم ان يكون للمهية الملكية وجود قبل وجودها والانتظام



يقتضي ساقية وجود المنقسم اليه على وجود المنقسم قد كسب الوجود لما ان يكون عين الوجود ذاته ففرضنا  
 صفة انضمامية فيلزم الدوراد وغيره فيسلسل وعلى الرابع لا بد ان يكون له نشأ فيكون الوجود  
 حقيقة لانه نشاط الموجودية ويلتزم الدور المتشعب والنشأ لا يخفى ان يكون له نشأ جلي فيميزه على ما لا  
 ثبت له العلم من كون الوجود الخاص للممكن عين الوجود على الثاني يلزم النشأ استحصاله على خاص  
 ثبت العلم اليقيني لانه لا بد ان يكون الوجود متقدما على الساقية المتكاملة لانه نشاط الموجودية لها نشاط  
 يجب ان يكون متقدما على المتوسط فيكون علمه لتلك الساقية لان العلم عبارة عما هو متاخر  
 عليه الشيء ومن البين ان علمه للممكنات ليس الوجود الواجب بل شأنه فيكون الوجود كونه  
 هو الواجب عزه انتهى فونبع الدليل على طبق غرض الحاشي ثم لما توجه الاستدلال على استحالة  
 المذكورة في الشق الرابع من لزوم التسليم على تقدير كون الوجود الخاص غير الواجب بل شأنه  
 التسلسل لسلسل في الاستدعاءات وهو جائز عند عدم البعض من تلك الاستدعاءات التي تارة  
 اخرى وهو لزوم كون الامر بالنشأ اعني الذي هو الرابع لا تنزع التثنية واعتبار العبر من نشأ  
 الموجودية ان اشياء النفس الامر التي ليست تابعة لتنزع التثنية واعتبار العبر وهذا كما ترى بعد  
 لا يخفى الدليل من الكل فانه مع قطع النظر عن كون احتمال الوجود الخاص الحقيقي متغيبا باطلا لانه لا بد  
 ممكن يمكن عنه فهم فيميز كل واحد واحدته واللا يلزم التزجج بلا مرجح في حيد وركن عنه فهم دون  
 الممكن الاخر ولا يميزه يمكنه لانه لا بد ان يكون ابتداء الى ذات الممكن من اجل مساوئته التي ثبتت عنده  
 بين التميز والوجود الخاص الذي فرضناه منفصل عنه فان المنفصل عن الشيء لا يكون بالنظر الى ذاته  
 واما ان يكون بالنظر الى شيء آخر فمما يبرهن لانه فيلزم التزجج بلا مرجح لانه ما الوجود في تخصيصه ممكن  
 دون ممكن آخر لا يثبت المدعى فان الدليل لا يدل الا على ان الوجود الخاص المنفصل امر متقدم وعلة  
 دون ان يكون علة فاعليه حتى يتم الدليل لما قلنا ان علمه للممكنات ليس الوجود الواجب  
 فمنسوع ان اريد بالعلة العلة الفاعلية وسلم ان اريد بملقحة العلة لكن لا يفيد النظر في علمه  
 يرد على الشيء مع قطع النظر عن المنظر اب في رآه فانه مخرج بيان الوجود الخاص الحقيقي للممكن

وجود الواجب في بعض المواضع من حيثية المتعلقة على شرح المواقف ان مصداقها لا يتناسب  
 الواجب بذاته ايرادات اما على ما هو موضح في فوجوه من لزوم وجوب الممكنات لان مصداق  
 وجود الممكن لما كان اجبا كان انعدام الممكن مستغنا بالذات وهذا هو الواجب اتحادا وجوبا  
 والممكن بناء على عينيه وجود الممكن لوجود الواجب تعالى ويكون الواجب قابلا لعدم لانه  
 لما كان وجود الواجب عينيا لوجود الممكن بالذات الذي هو قابل لعدم يكون هو ذاته قابلا  
 لعدم والذات في عينيه ويكون الممكن علته لنفسه لان وجود الواجب علته للممكن وهو ما كان  
 وجود الممكن يكون الممكن علته لنفسه لا لم يبق عينيه وكران وجود الواجب علته لذاته لانه لا يمكن  
 وجود الممكن لما كان عين وجود الواجب بل شأنه يكون وجود الواجب علته لنفسه بناء على  
 عينيه وجودهما ويكون الممكنات تشخصه بشخص احدان وجوداتها الخاصة بما كانت احدى  
 بناء على انها عبارة عن وجود الواجب الذي هو واحد الشخص كانت تشخصاتها التي هي مساوية لوجود  
 الخاصية واحدة تكون عالم ممكن كز يد عين بكر مثلا لان نشاط العلم ليس الا وجودا عالم وجود  
 ممكن ليس الا وجود الواجب النسبة الى جميع الممكنات على السوية وكل الممكن على ممكن آخر تحقيق  
 معنى عمل از نشاط الاتحاد ولا شك في تحققه اذ وجود الممكنات مع وجود الواجب غير اسمه اما على ما هو  
 موضح في حاشيته على شرح المواقف في ان التناسب المذكور لا يخفى اما ان يكون صفة الواجب  
 والممكن وعلى الثاني فاما ان يكون هذا الاتصاف اتصافا انضماميا او اشتراعيا وكلاهما  
 اطلاقا بالذيل الذي سبق وعلى الثاني فاما ان يكون هذا الاتصاف اتصافا انضماميا او اشتراعيا  
 يمكن يكون عبارة عن انضمام يخص قائم بذاته فهو ولما كانت صفاته قدسية غير منفكة احدى  
 ان الاخرى يلزم من قدم الممكنات وتلازمها وان كان اشتراعيا فالذيل من منشأ عينيه الاخرى  
 الى الذات او الصفة وقد يطلق وقد بقي جبايا في ردوايا التمام فيليك ان سائل ما هل قوله  
 في حاشية النية المذكورة وبهذا الذيل مثبت كشر من المطالبات لعلانية آه ان مصداق الوجود  
 في الواجب لما كان لنفسه انه بدون غل الغير لا بد ان يكون في وجوده عينه فخص الا يارب

وبالنفس العقلية المجردة عند الحكماء والفقهاء من جهة واحدة مع كونها كليات واثباتها كتاب المحرر في الأصول  
 الجسمانية التي تنقسم فيها أصنافها من جهة واحدة هي القوى المنطبعة في الأجسام العلوية فتميزها بالقوى من جهة  
 النفس من جهة واحدة تعالى عن اعتبارها من جهة واحدة والذهنية الخاصة عنها فقامت في كونها كليات من جهة واحدة  
 أيضا العقل من تعالى ولا اعتبار من القوى العقلية واللام علم النفس الفلكية المجردة مع فيها البرهان المعاني  
 أيضا نداء ثانيا بواسطة العقل ثم علم النفس المنطبعة مع فيها الحقيقة ثمانية فقامت القوى الفلكية ثم علمها من جهة واحدة  
 الخاصة والذهنية التي فانتشحت تعالى بواسطة الحركات الجزئية التي تمتعت عن القوى من جهة واحدة المنطبعة في  
 الانطاك فتميزها أربع مراتب للعلم التفصيلي وكل من هذه المراتب تفصيل بالنسبة إلى قوة وجمال نسبتها  
 إلى العبد فتميزها الأولى التفصيل بالنسبة إلى علمه الاجمالي وجمال بالنسبة إلى الارتقاء فتميزها بالمرتبة  
 على هذا وانما سميت القوة الجسمانية بكتاب المحرر والاثبات لانه يجوز عنها صفة ذهبت فيها مرة أخرى  
 قال الشارح وتخصيص آله علم انه يفهم من كلام بعض الفضلاء وان جعل كلامهم مخصص الذي شاع في الشارح  
 بقوله نداء علمه تخصص العلم الذي هو مورد النفس بالخصوص في الحوادث بل يعلم يلزم ان يكون الحصول  
 والحصولي للذات بما نوع العلم الذي هو مورد النفس في البيدي والنظر في قسمين سيما لان العلم بالسطح  
 الى الاقسام انما يكون بالقسم جميع انواعه اليها مع ان الاقسام اليها انما يجري في الحصول في الحوادث  
 فقط لا في بعضها يكون بدسيا وبعضه يكون نظريا بخلاف الحصول القديم والحصولي فانها لا يكونان  
 الا بدسيين وتمايز عليهما ان بيان وتخصيص بهذا النمط انما يتم لو ثبت ان الحصول القديم والحصولي  
 يتشبهان بالبدسيين مع انه ليس كذلك فيهما كما لا يكونان نظريين لا يكونان بدسيين انما كما شاع  
 عليه لعمته السيد الزاهد الى بيان آخر توجهه في تخصيص حيث قال فيل هذا القول من الشارح انما ليس العلم  
 بالعلم الحصولي ثم تخص العلم الحصولي بالحوادث وتخص العلم بالعلم الحصولي ثم تخص العلم الحصولي بالحوادث  
 وذلك لان التحصيل آله فقرة انه اذا قسم العلم الى التصور والتفصيل اللذين يتبعان الى التفسير  
 والنظري لا بد ان يكون مقسما للفورسي وان النظري وان كان بالواسطة فيجب ان يخص بالخصوص  
 الحوادث ولا يلزم ان يكون العلم الحصولي القديم للذات بما نوع العلم الذي هو مورد



من جهة واحدة ونهتجهم عندهم على أربعة أقسام التضائيف والتضاد والعدم والمملكة والايجاب  
 والسلب لان المتقابلين اما ان يكونا وجوديين فاما ان يكونا متقابلين كل واحد منهما بالقياس  
 الى الآخر كالابوة والبنوة او لا كالسواد والبياض ولا يكونا وجوديين فلما ان يثبت في العدمي محل  
 قابل للوجودي كالعمى البصر لا يعتبر ذلك كالانسان واللائسان في المقابل الاول بالتضائيف  
 والثاني بالتضاد وشرط المكان التوارد من كل من الجانبيين على محل الاخر والثالث بالعدم والمملكة  
 والرابع بالايجاب والسلب واعرفت هذا فنقول لا ريب في تحقق التقابل المصطلح بين البلية والنظرية  
 او بما لا يحتمل ان في محل احد في زمان واحد من جهة واحدة فلما يبح ان يتحقق بينهما احد الاقسام  
 لاربع المذكورة لكن لما لم يكن ان يتحقق بينهما تقابل التضائيف اذ من العلوم ان تقابل كل منهما لا يتحقق  
 بل الاخرى وكذا الايجاب والسلب لانها تضائيفان لا ير لغتان والبلية والنظرية ليستا بهذه  
 شأبه لانها ير لغتان من الايمان الخارجية مثلا لقين ان يكون بينهما تقابل التضاد والعدم والمملكة  
 فالاول على تقدير ان يفسر البلية بما يحصل بالحق المسمى الشهوة او على ان يكون وجودية والنظرية  
 ايضا وجودية لانها تفسر بما يحصل بالنظر او الثاني على تقدير ان يفسر البلية بما يحصل بالنظر او على ان  
 يكون البلية غير وجودية والنظرية التي هي مقابلها وجودية ومن العلوم ان النظرية تترتب على الفكر الذي هو  
 اختيارية فيوجد حيا وحشا ولا يحصل والاول يتاني القدم فلا يتصف بالخصولي القديم بل الثاني  
 يتاني المصنوع فلا يتصف بالخصولي به واذا لم يتصفا بالنظرية لم يتصفا بالبلية ايضا اذ انصافهما  
 بما يستلزم انصافهما بالنظرية بناء على ان بينهما التقابل التضاد وشرط مكان التوارد من كل  
 من الجانبيين على محل الاخر والعدم والمملكة لا يعتبر فيه صلوح محل العدمي للوجودي لكن تقابل ان  
 يقول ان الاختلاف بين البلية والنظرية تقابل العدم والمملكة لكن لا بالاعنى الشهور وهو الذي  
 يكون فيه محل العدمي لثبوت قابلية للوجودي بل بالاعنى الحقيقة وهو الذي يكون صلوحه للوجودي اعم  
 من ان يكون لثبوت او نوعا وجبته فلم لا يجوز ان يكون مرط العلم الذي لا ريب في انصافه  
 بالنظرية جسا لانواعه ويكون الخصولي القديم والخصولي حيا لمعين للتضاد بالنظرية فلهذا

انما يتصفان بالبداية لا يلزم شناعة ويمكن اجواب عنه باننا نعلم ان سطر العلم ليس له لا يجوز ان يكون متناهيا  
 كما هو متناه على ان سطر العلم ليس له لا يجوز ان يكون متناهيا في التنوع المعبر في مقابل العلم والملكة مملو التنوع او الجنس الموجب في التنوع  
 الموصوف بالعدم لا يسلو في شئ شخص آخر من البين ان سطر العلم الذي يوجد في انفسه في اصول  
 القديم لا يتبع بالضرورة والسر في ان التوقف على النظر من الاعراض والاولية لا يسلو في احوال  
 مطلق العلم فكيف ليس مع ان يقول ان حصول القديم وانفسه في سطر العلم ليس بالمتناهي بل هو  
 منه انه لو انشأ بالبداية لا يلزم شناعة قوله فيجب تخصيص العلم بالتقسيم او يعني لما ثبت ان العلم  
 القديم والعلم انفسه لا يتصفان بالبداية والنظرية لا بد ان تخصيص العلم بالتقسيم الى البدئي والظاهري  
 بواسطة انقسام الى التصور والتصديق لتقسيم اليها بالاصول في الاحداث اذ لو لم يكن ينقسم بل شئ  
 على الملاحظة لم يكن تقسيم العلم الى البدئي والظاهري حاصرا لزوج انفسه وبفضل انقسام حصول العلم  
 منه لانما لا يكونان بدئيين ولا نظريين مع ان النظر من التقسيمات انفسه لا في عليك ان سائر  
 الحشوي بل على ان حاصل لتبليص لوجه تخصيص الذي يبينه هو حاصل لتبليص من الشايع مع ان الظاهر  
 غيره فان الشايع حاصل من تخصيص نفس الانقسام لا احصر الحشوي بل وجه تخصيص انفسه لا انقسام قبل  
 قوله فهذا الكلام اي كلام شايع للطالع في الرسالة العمولة في التصور والتصديق بل على ان  
 انقسام العلم الى التصور والتصديق مائة تخصيص اي تخصيص القسم بالاصول في الاحداث في كل من  
 العلم الذي هو مورد التقسيم في التصور والتصديق يجب ان يخص بالتبدي والاصول في الاحداث الذي  
 فيه مجرد انفسه بل لا بد فيه من حصول الاحداث ايضا اذ لو لم يحصل القسم بالاصول في الاحداث بل انفسه  
 على الملاحظة فيشمل انفسه واصل القديم فيقول لم يكن العلم الذي هو مورد التقسيم متناهي بل هو  
 والتصديق مع ان النظر من التقسيمات احصر حاصل وجه الملائمة التي بينها بقوله اذ انقسام العلم  
 والتصديق كلاهما يكونان بحدوث النسوة في العقل بناء على ان التصور عندهم عبارة عن حصول النسوة  
 في العقل والتصديق يستند على النسوة الذي هو كذا والمقابلة من حصول الاحداث والتعريفات في  
 ما هو المتبادر والعلم انفسه والاصول القديم لم يكن فيها حدوث النسوة في العقل لم يكن له كذا



في حاشي شرح التجربة فالمراد من اننا اخذنا الواقع في قول الشارح ان العقل الفعال هو المتصور بناتج  
 وقوم مقابل المتصديق والعقل الفعال عندهم لما كان تدبيرا يكون علمه مقصورا للمصداق فيكون  
 سواء كان على طريق التصور او التصديق ايضا في ما لم يجعل الانقسام الى التصور والتصديق  
 علته لتخصيص العلم الذي هو القسم بالمصداق في الحوادث لوجودها في غيره كالعقل الفعال بل على  
 علته الانقسام الى البدايتية والنظرية قوله فيلزم على تقديره اذا افترض على الشارح فاصلا  
 يلزم على طريق الشارح شناعة وهي تخصيص مرتين مرة في العلم عند تقسيمه الى البيدي والنظري  
 وان كان بواسطة انقسامه الى التصور والتصديق لتقسيم اليها بالمصداق في الحوادث على النحو الذي  
 ذكر سابقا من تخصيص القسم الاول بالمصداق ثم تخصيص المصداق بالحوادث او بالعكس فياخذ على ان  
 التعليل يقتضي تخصيص العلم بالقسم بالمصداق والحوادث كما لا بد لان النسبة بينهما نسبة العموم والخصوص  
 من جهة اختصاص المصداق بالبيدي والاختصاص بالآخر مرة في التصور والتصديق بالتصور والتصديق في الحوادث  
 فانه لما قسم العلم الى البيدي والنظري ولو بالواسطة كيون القسم من مضمونا بالتصور والحوادث فاعلم  
 يخص التصور والتصديق اللذان يوجدان في المصداق بالحوادث والتقديم كليهما بالحوادثين فيكون  
 القسم علما من القسم وهذا كما ترى وبالحكمة ان المراد بتخصيص مرة ثانياة تخصيص في الانقسام لان  
 في قسم التصور والتصديق الى البيدي والنظري حتى يرجع عليه بائيل من انه لا حاجة الى تخصيص في  
 التصور والتصديق لان قسم العلم بالحوادث انما يكون حصويا جازيا فالاقتسام الى البدايتية والنظرية  
 للتصور والتصديق المذكورين لا للتصور والتصديق المطلقين حتى يحتاج الى تخصيص في كل حين  
 ان يقال ان مقتضى البحث ان تقوم بقسم العلم تارة الى البيدي والنظري وتارة الى التصور والتصديق  
 في النظر الى التقسيم يلزم تخصيص مرتين مرة في تخصيص العلم الذي هو مضمون القسم بالمصداق في الحوادث  
 على النحو الذي ذكر سابقا وهذا بالنظر الى التقسيم الاول مرة في التصور والتصديق بالحوادثين منها  
 لان البيدي والنظري لا يكون الا مصداق الحوادث وهذا بالنظر الى التقسيم الثاني قال جده  
 واستاذ استاذي كمال الملة والدين قدس سره اعلم ان الاول في هذا المقام ما افاده الشرح من لا حاجة



الى التخصيص لكن في الامتناع اليه فلا بد من تخصيص مرتين ليس فيه كثر عناية كيف اذا لم يكن اخص  
 مرتين فالتخصيص مرة لا يتبع مادة الفساد من لزوم عدم حصر المقسم في التسمين كون الانقسام  
 الى التصور والتصديق عليه للتخصيص انما لا يتبع تخصيص غير محصور وهو لا يشغى السبيل لان  
 باطلا لا يصح ان يحل مقساة مع ان كلام المحقق الدواني وشراح المطالع سيان في عدم خصا  
 التصور والتصديق بالمحصولي لم يحدث وكلام هذا المحشي فطر الى الفرق مع انه لا يشعر اليه كلامهما  
 كما يظهر بادنى تأمل انما حصل الفرق بين كلام شراح المطالع والمحقق الدواني انه جعل المحشي  
 التخصيص الانقسام الى البدايات والنظريات وجعل شراح المطالع عليه تخصيص لتقسيم الى التصور  
 والتصديق فلما لم يكن الثاني مفيد القلع مادة الاشكال لا بد من تخصيص مرتين ولا عناية كثر  
 فيه وعجب قول المحشي في موضع آخر المراد بالعلم التجرد وعلم تحقيق كل فرد منه بعد تحقق الموضوعات  
 وليس هو الا العلم المحصولي ان اراد بالبعدية الزمانية فلا يطرر لعدمه في حصولي القديم فلا بد من اخص  
 ليصح لتقسيم وان اريد بالبعدية الذاتية فوجع وان صار عام لكن مع ثبوته حصولي القديم فسادا  
 باق بحاله فلا فخلص من تخصيص مرتين مرة لاخراج اخصوي ومرة لاخراج بنفس اقسام حصولي  
 ابي القديم منتهى ما حصل قوله قدس سره انه لا حاجة الى التخصيص انه لا حاجة الى  
 تخصيص مرتين حين تقسيم العلم الى التصور والتصديق اذ هذا التقسيم لا يقتضي تخصيص القسم الا بحصولي  
 المطود وان اجازت نعم له حاجة حين تقسيمه الى البدني والنظري لانها لا يكونان الا في حصولي  
 دون القديم لكن على هذا ليس فيه كثر عناية لانه من جهة ضرورية وعناية اليه قوله قدس سره كيف  
 ويل لقوله فلا بد من تخصيص مرتين قوله قدس سره مع ان كلاما محشي آه ايراد على كلام المحشي  
 على الفرق بين قول شراح المطالع والشاحر بانه ليس منيا فرق وقدر آفاقا بنوعه تعلق بهذا المقام  
 قد ذكره قوله قدس سره وعجب قول المحشي في موضع آخر اى شرح الرسالة القطبية الممولة في  
 والتصديق كان المراد بالعلم التجرد وعلم تحقيق كل فرد منه اه وان شئت تحقيق هذا القول فارجح  
 الى خاستنا المتعلقة على طرح تلك الرسالة قوله قدس سره ان اراد بالبعدية الزمانية آه كلامه



الجرمية التي تصدق على تقدير انتفاء الجرمول عن فرد واحد من افراد الموضوع فلو لم يكن موجد المصلحة  
 القديسية المطس من حيث هو هو بل المطس من حيث الاطلاق لم يصح منهم الحكم المذكور اذ المطس من  
 حيث الاطلاق لا يتحقق الا بانتفاء جميع الافراد دون انتفاء فرد فيجري على موضوع المصلحة القديسية  
 احكام العموم وانفصوص كليهما فيصيح ان يقد الانسان نوع والانسان عالم وان اختلف في ملك  
 انه يلزم اجتماع النقيضين فيما اذا فرض فردان لمطس من حيث هو بحيث يكون احدهما متحققا والاخر  
 منتفيا لان المطس يتحقق بفرد ويتحقق بانتفاء فرد آخر فيكون انتفائه مجاسا لوجوده وابلخ  
 الاجتماع للنقيضين فادفعه بان التحقق والانتفاء المذكورين ليسا بنقيضين حتى يلزم اجتماع النقيضين  
 اذ من شروط اتحاد المتناقضين في جميع الامور انهما كانا التحقق باعتبار فرد والانتفاء باعتبار  
 فرد آخر فاين التناقض ثمانية ان يؤخذ المطس من حيث الاطلاق بان يلاحظ الاطلاق في الحكم  
 في مرتبة العالم دون الساموط والالم يتحقق المطس مطبل يصير مقيدا ولذلك ليس بالميتية حيث لا فرق  
 والميتية من حيث العموم وقد يعبر عنها بالميتية بشرط الوحدة الذهنية لانه لما قيدت الميتية بحقيقة  
 الاطلاق والعموم التي وحدتها ليست الا في الذهن تكون مقيدة بالوحدة الذهنية لا محالة وفيها  
 قد يعبر عنها بالجبر بما هو مجرول لا اعتبار بجبره عن الحيثية وعدم تقييده بها في المحفوظ والمطس بهذه الحيثية  
 حيثية الاطلاق والعموم لا يصح اسناد احكام الافراد الى الأشخاص البهيمية الاطلاقية والعمومية  
 التي اعتبرت في المطلق آية من اسناد هذه الاحكام اليه لانه احكام من جهة اعتبار انصوبيته وتحقيق  
 بتحقيق فردنا على اتحاد مع المطس ولا يتحقق الا بانتفاء جميع الأشخاص الى الافراد لان من انتفاء فرد واحد  
 الا باعتبار حصته التي وجدت في هذا الفرد لا مطس ويكون المطس بهذا النحو موضوعا للعقضية الطبيعية فخر  
 فيه احكام العموم فقط فلا يصح على هذا النحو ان يقد الانسان لم يصح الانسان نوع انما علمنا فقط  
 الافراد الواقعة في كلام المحشي في على الأشخاص لانه لو اراد منه ما هو المشهور وهو ان يكون كل من المطلق  
 والتقييد والتقييد داخل في المحاظ والمحفوظ مجرول انتفاء الفرد بانتفاء التقييد والتقييد دون المطس  
 فكيف يصح حكم المحشي ان المطس من حيث هو يتحقق بانتفاء فرد وكذا لا يصح حكمه بان المطس من حيث الاطلاق

يكون منتفيا بالانتفاء جميعا فردا او متعددا بانتفاء المتقيد فقط ولا يذهب ملكا  
 متحقق فردا ان يوجب تحقق المطب بالتحول الاول لكنه لا يوجب تحققه بانحو الثاني والا يلزم من تمام  
 في الشخص الاطلاق على انه لو اريد من الانتفاء والانتفاء في الجملة فالمطب على النحوين لا ينبغي بهذا  
 النحو من انتفاء فرد منه فكيف يسلم بانحو الاول ان اريد له الانتفاء راسا امي انتفاء جميعا في تحقق  
 فكما ان المطب بالتحول الثاني لا ينتفي بهذا الا انتفاء جميعا لا فردا فان سلب فرد مستبعد  
 الا سلب عنه التي هي فيه دون جميع انحاء تحققه كالمطب بالتحول الاول لا ينبغي بهذا الانتفاء  
 الا بانتفاء جميع افراده ضرورة ان سلب فرد منه سلبه من سلبه لا سلبه بالكلية لجواز  
 وجوده في من فردا آخر وبالجملة ان النحوين من المطب على كلتا الاديان متساويان في الانتفاء  
 فان قلت ما كان الفرق بين الطبيعية وبين العملية القدرائية الا باعتبار الفرق في موضوعها  
 في الانتفاء بان موضوع الاول ينتفي بانتفاء فرد دون ثابته فانه لا ينتفي الا بانتفاء جميع افراد  
 ولما لم يمتد بينهما فرق في الانتفاء فكيف يكون بينهما فرق قلت الفرق بينهما بوجوب آخر وان كان  
 الطبيعية غير موجود في الخارج لانه معرض للكلية والاطلاق وحاصل العقولات الثابتة فلا يمتد  
 تحقق الفرد وانما فردا في مجالات موضوع العملية القدرائية فانه يكون وجوده في الخارج متحققا  
 فردا فردا فيه قوله فاعلم الذي هو مورد القسمة انه اعلم لما اجاب الشايع عن جهة تخصيص  
 من الانقسام بقوله لا حاجة اليه وكان هو قولا على الفرق بين المطب من حيث هو والمطب من حيث  
 الاطلاق في الاحكام بين العشي الفرق بينهما اوله ثم ثبته على الجواب تنوعا على الفرق المذكور بحيث  
 يتبين الجواب عن جهة تخصيص الذي اختاره العشي من لزوم انحصار القسمة بقوله فاعلم الذي هو مورد  
 القسمة انه فمقرر الجواب من جهة تخصيص الذي اوردته الشايع ان قلت في جهة تخصيص من ان  
 المطب الى انقسام انما يكون بالانقسام جميع انواعها لمطب غير مسلم او من البين انه انما يكون من قبل انقسام  
 المطب بالمعنى الثاني لا لا وجعل المطب بالمعنى الاول مقسما فان قسمه فروع منه الى الانقسام كمن قسم المطب  
 من حيث هو اليها فان فيه يجري احكام مخصوص لا يصلح لتعميمه الا المطب على النحو الاول وانما

وسبب وجهه قال انقسام الى البدايه والنظره الذي هو من احكام المحصول الحادث الذي هو فرد لمط  
 العلم من حيث هو يكون كلما للمط من حيث هو اليه بناه على ان يصح حسا حكم فرد من افراد المط  
 حيث هو اليه البته فصيح ان يقر ان مط العلم من حيث هو ينقسم الى البدايه النظرية فلا حاجة  
 الى تخصيصه لتقرير الجواب من وجه تخصيص الذي اختاره المحشي قد مرنا تقريره ان قلنا من ان  
 لم يخص القسم بالمصولي الحادث بل انقى على الإطلاق لم يكن قسم العلم الى البدايه النظرية والحاشي  
 لمخرج آه انما تم لجعل القسم بالمط بالخواص الثاني دون ما لو جعل بالخواص الاول مقسما فانه يجري فيه  
 احكام مخصوص الشيء ولا يصح للتقسيمية الا زيادة دون ذلك قال انحصار لما كان حكما للمصولي  
 الذي هو فرد لمط العلم من حيث هو لا بد ان يكون كلما للمط العلم من حيث هو اليه بناه على ان يصح  
 اسناد حكم فرد من افراد المط من حيث هو اليه البته فصيح ان يقر ان المط من حيث هو يخص في البدايه  
 والنظرية فلا حاجة الى تخصيصه نقول الحاشي قال انقسام الى البدايه والنظرية آه مع غل النظر  
 من قبله وما يلزم من الانحصار فيما اشارت الى الجواب من وجه تخصيص الذي اردده الشارح وقول  
 وما يلزم من الانحصار ما اشارت الى الجواب من وجه تخصيص الذي اختاره المحشي ولا يرد ان طبعية العلم  
 حيث هي كما يحكم عليها بالنظر الى حصول الحادث بالانقسام الانحصار كك يحكم عليها بالنظر  
 الافراد الاخرى المصولي القديم والمقصود بعدم الانقسام والانحصار فيلزم من صحته اجتماع  
 التقيضين لان طبعية العلم تكون متصفة بالانقسام والانحصار وهذا لا يمكن لان العلم له وجهان  
 التقيضين لانه عبارة عن اجتماع في محل واحد من جهة واحدة واين هو في العنونة والفرقة والاختصاص  
 فيما متخايرتان فلم يرد ههنا ما اردده بعض الاعاظم من ان الانحصار انما هو للمصولي الحادث البته  
 ولمط العلم بالعرض معني ان بعض افراده منحصروا لا يصح تقسيمه لا بد لتخصيص هذا هو مراد المحشي ثم لما كان  
 تمام الجواب موقوفا على كون المط من حيث هو مقسما او من حيث هو الاطلاق وهي مقدمة نظرية لا بد  
 ان نورد الدليل عليه فاستمع ان تقسيم عبارة من فهم قبوه ونقصته الى امر واحد قابل للشركة فيحصل منه  
 اقسام متباينة ومن البين ان لا يمكن الا لجعل المط من حيث هو مقسما دون اليناء من حيث الاطلاق

يكون مستغنياً بانتفاء جميع الأفراد وانما مقتضى استغناء التقدير أو القيد فقط ولا يذهب عليك أن  
 تحقق فرداً وان يوجب تحقق المطب بالنحو الاول لكنه لا يوجب تحققه بالنحو الثاني واللازمة من استغناء الفرد  
 الى الشخص والاطلاق على أنه لو اريد من الانتفاء والامتناع في الجملة فالمطب بكل النحويين لا ينبغي بهذا  
 النحوي من انتفاء فرد منه تخصيصاً بالنحو الاول ان اريد به الامتناع واساساً في انتفاء جميع النحويين  
 فكما ان المطب بالنحو الثاني لا يتحقق بهذا الامتناع والامتناع بجميع الأفراد فان سلب فرد سلباً  
 الاسلب منه التي هي فيه دون جميع النحويين تحققه كالمطب بالنحو الاول لا ينبغي بهذا الامتناع  
 الامتناع بجميع الأفراد ضرورة ان سلب فرد منه لا يتلزم من الاسلب نحو خاص منه لا سلباً بالكلية لجزء  
 وجوده في ضمن فرد آخر وبالجملة ان النحويين من المطب على كلتا الارادتين متساويان في الامتناع  
 فان قلت ما كان الفرق بين الطبيعية وبين القدرائية الا باعتبار الفرق في موضوعها  
 في الامتناع وان موضوع الاول يتحقق بانتفاء فرد دون الثانية فانه لا يتحقق الا بانتفاء جميع الأفراد  
 ولما لم يبق بينهما فرق في الامتناع فكيف يكون بينهما فرق قلت الفرق بينهما يوجباً آخر هو كون  
 الطبيعية غير موجود في الخارج لانه معرض للكلية والاطلاق رجحاً من العقول الثانية فلا يتحقق  
 بتحقيق الفرد والافراد فيه بخلاف موضوع القدرائية فانه يمكن وجوده في الخارج فتتحقق بتحقق  
 فرد واحد فيه قوله فاعلم الذي هو مورد القسمة أه أعلم انه لما اجاب الشارح عن جهة تخصيص  
 من الانقسام بقوله لا حاجة اليه وكان هو قوفاً على الفرق بين المطب من حيث هو والمطب من حيث  
 الاطلاق في الاحكام بين المحشى الفرق بينهما اولاً فتمتبه على الجواب متفرعاً على الفرق المذكور بحيث  
 يتجه من الجواب عن جهة تخصيص الذي حاربه المحشى من لزوم اختصاص القسمة بقوله فاعلم الذي هو مورد  
 القسمة أه فتقرير الجواب من جهة تخصيص الذي اوردته الشارح ان قاتم في وجه تخصيص من انقسام  
 المطب الى اقسام انما يكون بالانقسام جميع انواعها الى اقسام غير مسلمة من البين انما يكون وصولاً الى  
 المطب بالمعنى الثاني لا لا يجعل المطب بالمعنى الاول عسماً فان تقسيم نوع من الالقسام كمن ينقسم الى  
 من حيث هو اليها فان فيه يحرج احكام مخصوص لا يصلح لتقسيمه الا المطب على النحو الاول ان

فان الاول جمع قابل للتركيب مجزئ القوي فيصيح ان ينضم اليه فيوخصته دون انضمامه اليه فيوخصته  
 لم ينضم اليه فيوخصته لانما في بين العموم والخصوص فان قيل ان انضمام القوي المخصص الى المخصص  
 من حيث الاطلاق لم يقطع النظر عن اطلاق الاطلاق فلا يفتقر الى كون الشيء المطروح من حيث الاطلاق مقسما بقا  
 ان الشيء المطروح من حيث الاطلاق على تقدير عزله عن قيد الاطلاق لا يغير مطلقا من حيث هو فيكون مجموع مقسما  
 بمطلق من حيث الاطلاق واما استدلال عدم جواز كون المطروح من حيث هو مقسما من ان المخصص من ان المخصص  
 من حيث انحصارية وان لا يغير معنى فليس في هذا اعتبارا للوحدة التي يجب ان يكون المقسم فكيف يمكن ان يكون المقسم  
 ما من شيء الا انه دونه فان قلت في كلام المحشي انه طراب اذ يفهم من ان يكون المقسم كقول  
 ان الشيء من حيث هو ومن شأنيته المتعلقة على شرح العواقف ان الشيء المطروح من حيث الاطلاق  
 يكون مورد للمقسمه فما احق عندنا قلت ان عند المحشي ان الشيء المطروح من حيث الاطلاق يكون  
 للمقسمه كما يظهر بالرجوع الى تلك الحاشية وانما جعله ليدفع وجه التخصيص من حيث هو مقسما  
 بناء على ان الشيء المطروح من حيث الاطلاق فرد نوعي لمط الشيء من حيث هو فلو كان مقسما لكان  
 كون مط الشيء من حيث هو مقسما بالمرتبه بناء على قاعدة المذكورة من انه يصح استناد حكم فرد  
 لاشي من حيث الاطلاق الى مط الشيء من حيث هو قوله لان من حيث الاطلاق والايضا  
 ان يكون المخصوص والمصنوع القديم انهم متصفا بالانقسام الى البدايه والنظرية والاختصاص  
 فيها لان انقسام المط من حيث الاطلاق الى الاقسام انما يكون بالانقسام جميع انواعها  
 قال الشارح على ان التخصيص للمفرد غير ضروري وافية اليه هذا جواب آخر لوجه التخصيص فيه انه  
 مانع ان ينفع فان الضرورة موجودة اذا انقسم الى البدايه والنظرية لا يكون الاثر واما  
 من العلم ان المصنوع انما يثبت دون غيره من المصنوع القديم والمصنوع ولو قيل في توجيهه  
 ان ما ذكره المخصص في توجيه التخصيص من ان انقسام المط الى اقسامه لا يكون الا بالانقسام جميع انواعها  
 اليها لا يصلح وجبا واما التخصيص فانه انما يصلح هذا الوجه بل المط من حيث الاطلاق مقسما  
 انه لا يصلح للمقسمه الا المط من حيث هو الذي يصح فيه استناد حكم فرد اليه ودونه من حيث هو

٢  
 "انما هو المقسم  
 "مخصص"

قال الانقسام الى البداهة والنظرية الذي هو حكم من احكام المحصولي الحادث الذي هو فرد ومطلب العلم  
 من حيث هو ليسند اليه بقدر ما على القاعدة المذكورة فلا حاجة الى التحصيل لانه متضمن من غير  
 ضرورة واعية اليه ليقارن حال العلاقة يرجع الى اجاب بالشاح بقوله لا حاجة اليه مع ان  
 الكلام ناطق على ان العلاقة جوابا لخروجه تخصيص قال الشاح مع ان التخصيم النسب بقوله  
 الفن لا يخفى باقية فان التخصيم عبارة عن تناول الحكم كل فرد فرد وهو لا يمكن ان كان الانقسام  
 الى البداهة والنظرية لا يجري في كل فرد فرد من افراد العلم انما يجري في محصولي الحادث فقط  
 ولما لم يمكن التخصيم كيف يمكن اخذه النسب بقوا عدا الفن فهو كونه ولانه يخرج منها اى من عبارة  
 المشهورة التصديقات ان علم ان العشي قد ادوروا احتلالين آخرين من عند نفسه للحدود  
 عن تعريف التصديق بادراك ان النسبة واقعة وليست بواقعة الى اذعان النسبة او  
 بقوله لا حاصل ان المتبادر من ان النسبة واقعة وليست بواقعة بثبوت شئ لشئ او فقيته وهذه  
 نسبة عملية فلا تكون الا في القضايا العملية فادراك هذه النسبة الذي هو عبارة عن التصديق  
 لا يكون الا تصديقا عمليا فلا يكون التعريف المشهور جامعا لخروج التصديقات الشرطية عنه  
 لما متصلة او منفصلة وكل منهما لا يخفى اما ان يكون موجبة او سالبة ولا يتحقق في واحدة منها هذه  
 بل نسبة الاتصال هي عبارة عن وجود نسبة على تقدير وجود نسبة اخرى او سلبها الا ولا يتحقق  
 في النسبة الموجبة والثانية في النسبة السالبة او الاتصال اى ساقاة نسبة لنسبة وهو متحقق  
 في النسبة الموجبة او سلبه هو في النسبة السالبة فانه قد ما قد يتوهم من انه يجوز ان يكون الحكم  
 من النسبة الواقعة في عباراتهم المشهورة اعم من ان تكون شرطية او عملية فلا يخرج التصديق الشرطي  
 عما لان النسبة وان كانت تعم الشرطية والعملية لكن المتبادر من العبارة المشهورة بثبوت شئ لشئ  
 او لقيته عنه وهي نسبة عملية لا محالة فيخرج التصديقات الشرطية من هذه النسبة باعتبار المتبادر  
 وثانينا بقوله ولانه يتوهم انه حاصل انه على تقدير ان يكون التصديق عبارة عن ادراك ان  
 النسبة واقعة وليست بواقعة يتوهم منه ان مفهوم النسبة واقعة وليست بواقعة جزئيا



القضية وهو متبر فيها بالوجه الذي قال المحقق في الحاشية النهائية من انتم قال كون ابن التصديق هو  
 ان النسبة واقعة اوليت بواقعة فيكون هذه العبارة متعلقة لادراك التصديق وتبليغ  
 التصديق وغل في القضية ولذا يقولون القضية حلوا تصديقا فيقوم منها ما معتبرة في هذا  
 انتهى مع انه ليس كذلك ولا يعتبر في ليس النسبة بسيطة يصدق عليها هذه العبارة المتصلة كيف  
 ولو لم يكن كذلك بل يكون جزوا له مبتدأ فيه لم يتم تحقق تصديقا في غير متناهية عند تحقق قضية واحدة كبرية  
 قائم فان هذه القضية على هذا التقدير شاملة على مفهوم ان نسبتة واقعة الذي هي قضية فيكون  
 هذا المفهوم الفهم متبر بنا على فرض كون المفهوم المذكور جزوا لكل قضية ثم ينتقل الى هذا المفهوم المتبر  
 في المفهوم هو عبارة في هذا قائم ولكنها واعتبر مثل هذا في القضية السالبة ولما لم يلزم احتمال  
 المذكورة في الشرح والحاشية على تعريف التصديق باذعان النسبة كما لا يخفى على المتدرب بدل في  
 تعريف عن العبارة المشهورة الى هذا التعريف قوله وربما ينقل آراء علم ان نسبتة الساتمة في غير هذا  
 في القضية اذا حصلت في الذين لا يخفى اما ان يكون حصولها لا على وجه الحقيقة عن نفس الامر بل  
 انها مطابقة لها او غير مطابقة لها بل باعتبار انها متشعبة بين الموضوع والمحمول وهما هو التام  
 وقد يفسر تصدق الوقوع او الالات وقوع من غير تردود وتجويز والمآل احدا وعلى مذهب الحكاية فان هذا  
 في النفس حين حصول هذه النسبة حال فيها لا يعبر عنها بالانكار فهو التكميل والافان ان يكون  
 العقل ان يكون تلك النسبة مطابقة لنفس الامر او غير مطابقة لها تجوزا مساويا فهو الشك  
 او تجوزا احدهما مرجوحا والاخر راجح الاول الوجه والثاني الظن اذا عرفت هذا فاعلم ان هذا  
 السيد الفتح من ايراد اورد الشارح على تعريف التصديق باذعان ان نسبتة واقعة اوليت  
 بواقعة من قول التاميل والشك الوجه في التصديق لان كل واحد منا وراك بوقوع نسبتة اوليت  
 مع انه خارج عنه بقوله ان المتبادر من ادراك ان نسبتة واقعة اوليت بواقعة ادراكه على وجه  
 كما يشعر بعنوان ان نسبتة واقعة اوليت بواقعة بتجليات قولهم ادراك وتوقع نسبتة اوليت  
 انتهى يعني ان الدليل الذي اورد الشارح لدخول التاميل في الشك الوجه في التعريف المشهور للتصديق

بنا وعلى ان كل واحد منهما ادراك بوقوع النسبة اولاد وقوعهما غير مثبت لما ادعاه فان تحقق ادراك  
 وقوع النسبة اولاد وقوعهما لا يوجب تحقق ادراك ان النسبة واقعة وليست بواقعة الذي هو  
 التصديق حتى يلزم منه دخول التحصيل في عدلية فيه فان المتبادر من ادراك ان النسبة واقعة ان  
 بواقعة الادراك على وجه الاذعان ولا يتبادر من ادراك وقوع النسبة اولاد وقوعهما هذا الادراك  
 فكيف يستلزم ادراك وقوع النسبة اولاد وقوعهما لا ادراك ان النسبة واقعة وليست بواقعة  
 المحشيان ظن السيد من ان المتبادر من قولهم ادراك ان النسبة واقعة اني ليست بواقعة الادراك  
 على وجه الاذعان من قولهم ادراك وقوع النسبة اولاد وقوعهما مجرد ظن لا وجه له اذ ليس الغرض  
 بالقولين الا ان القول الاول مشتمل على حكم على الثاني على النسبة اضافية لكنه لا يوجب الفرق بينهما  
 بان يتبادر من الاول للاذعان دون الثاني ولا اعتبارا للظن ان كما لا يخفى عند من له اطلاع  
 والقول بان منشأ الظن لعله اخذ الاذعان في ادراك ان النسبة واقعة وليست بواقعة وادراك  
 وقوع النسبة اولاد وقوعهما لا يجدي نفعا لانه على هذا التقدير يكون اعتبارا للاذعان في الاول  
 من جهة الاصطلاح ولا كلام فيه بل في التبادر بالنظر الى الفهم وظهر ان مفهومها متساويان في  
 التبادر وهذا توضيح كلام المحشى على طبق ما في بعض النسخ ولا يخفى ما فيه فانه على هذا يكون معنى قول  
 المحشى لعل منشأ الظن انه ان السيد اخذ الاذعان في ادراك ان النسبة واقعة وليست  
 بواقعة من جهة الاصطلاح ولم يعتبره في ادراك وقوع النسبة اولاد وقوعهما مع انه لم يعتبر السيد  
 الاذعان في الاول الا من جهة التبادر كما يتبادر عليه عبارة المنقول منه ويمكن ان يوضح  
 كلام المحشى وقد ظن ان بانه قد يجاب عن ايراد الشارح بدخول التحصيل والشك والوهم في تعريف  
 التصديق بادراك ان النسبة واقعة وليست بواقعة بناء على تحقق ادراك وقوع النسبة اولاد  
 وقوعهما في كل واحد منهما بان تحقق ادراك وقوع النسبة اولاد وقوعهما لا يستلزم تحقق ادراك  
 ان النسبة واقعة وليست بواقعة الذي هو تعريف التصديق حتى يلزم دخوله فيه لما كان هذا  
 المنع بظاهرة فاسد لا لما صدق على التحصيل والشك والوهم ادراك وقوع النسبة اولاد وقوعهما

مع  
 انما يتبادر  
 من ادراك  
 السيد

وجب ان يصدق عليه ادراك النسبة واقعة وليست بواقعة اذ لا فرق بينهما في المال كوجه  
 الحشوي بقوله فعل نشأه لفظه اذ حاصله ان لم يجب له اعتبار الا زمان في ادراك النسبة وانما  
 اوليست بواقعة دون وقوع النسبة اولا وقومها منع صدق ادراك النسبة واقعة وليست  
 بواقعة الذي هو تعريف التصديق على التحصيل معديلية لعدم الا زمان فيما دون وقوع النسبة اولا وقومها  
 وبهذا القدر ان تم الجواب فلا حاجة الى قوله ولا فلا فرق بينهما الا انما اوردوه ونحوها لما روي به  
 الجواب من ان الفرق بين ادراك النسبة واقعة وليست بواقعة وبين وقوع النسبة اولا  
 وقومها انما هو باعتبار التبادر فان التبادر في الاول لا ادراك على درجة الا زمان دون الثاني  
 فلا يدخل التحصيل في نحوه فيه بان الفرق بين العبارتين المذكورتين باعتبار الا زمان في احدهما دون  
 الاخرى انما هو بحسب الاصطلاح دون التبادر فانما سياتي من جهة فان قلت ما هو بوجه  
 اعتبار الا زمان في ادراك النسبة واقعة وليست بواقعة دون وقوع النسبة اولا وقومها  
 قلت انهم يعبرون بقولهم ان النسبة واقعة وليست بواقعة عن النسبة القائمة بخبرية التي هي خارج  
 الا زمان فادراكها لا يكون الا على وجه الا زمان فيكون قولهم ادراك النسبة واقعة  
 وليست بواقعة اصطلاحا على اعتبار الا زمان دون وقوع النسبة اولا وقومها فانهم لا يعبرون  
 به عن النسبة القائمة بخبرية بل بالنسبة منطقيا لانه فائدة علمية بحسب البنية عليها وهي ان النسبة  
 لدفع ايراد الشارح انما هو على ما في القديما والقائلين بتثليث اجزاء القضية فان قيل  
 لما كان منتهىهم يتعلق بالنسبة القائمة بخبرية وروى عليهم انه يلزم من هذا ان يكون التصديق عند  
 تعريف التصديق بادراك النسبة واقعة وليست بواقعة عليهم انه ليس بتصديق فيخرج  
 الى الدفع ودون المتأخرين القائلين بترجيح اجزاء القضية فان قيل انما منتهىهم انما هو  
 بالنسبة الحقيقية دون النسبة القائمة بخبرية حتى يلزم منه صدق تعريف التصديق عليه لوجوب  
 الى دفع قوله والا زمان المراد به انهم يفرقون بين اقسام الا زمان ان يطابق الواقع فاما ان  
 يزول بتشكيك التساكس في تقليد الاول يزول فيسمى قبيحا ولا يطابق الواقع فيجوز انما هو

[illegible]

قوله من لواحق الصورة العلمية ليست من قبيل الادراك اعلم انهم اختلفوا في ان الاشك  
 ما لا ذعان واشالهما من الادراكات اومن لو جهتا والنظر ان هذا نزاع لفظي فان من  
 قال ان العلم حالة مغايرة للمعلوم ومبدء لاكتشافه ويرى بالسيح الى الجال ان الادراكية ذهب الى ان  
 لا ذعان بخلافه ادراك النسبة لانه عبارة عما لا لاكتشاف ولا ريب في حصوله في الاذعان و  
 نحوه فان اذعان النسبة اي انجزم بمبدء لاكتشاف القوي كما بحيث لا يحتمل النقيض  
 والاشك بمبدء لاكتشافها بحيث يحتمل الطرفين على التساوي والوهم بمبدء لاكتشافه اذ حال  
 مرجع والظن ليراجع من قال انه عين المعلوم عينته بالذات ففسره بالصورة الحاصلة منه  
 لعقل ذهب الى انما من لواحق الصورة العلمية ان قبيل الادراك بل لا هو الذي اختاره جري  
 واستاذ استاذي كمال المحققين قدس سره حيث قال اعلم ان الاذعان كيفية اخرى غير  
 الادراكية وليس عين الادراك بل عين بعد الادراك كما قد البعض وهو الحق لان الادراك  
 واعلم عبارة عن منشأ الاكتشاف ولا لاكتشاف فيه كما يظهر بالرجوع الى الوجود ان كيف  
 ولو كان الاذعان عين الادراك لزم ان يكون عين المذعن كما لا ادراك بحيث ان يكون عين  
 المذرك فاذ ان لاغايرة بينهما لا تحجب حصول انقيام على ما عرفت فالمدعى ان متعلق الاذعان  
 ان النسبة كما هو المشهور والقضية الجملة وهو الحق عند تحقيقه بحيث ان يكون متحدا مع الكيفية  
 التي هي الادراك بنفسها وذلك بطور لان حصول القضية ونسبة في الذهن قياما بالذم من غير اعتبار  
 الكيفية الاذعانية وعلى تقدير كونها ادراكا بحيث ان يكون القضية او نسبة من حيث القيام هي  
 الاذعان فلا يصح التفريق وكما حال الاشك والوهم فاما كما لكيفية الاذعانية تفارقا فالتفتية  
 ونسبة مع اعتبار قيامها واعتبار القيام بوجوب الادراك لا يوجب تلك التفتية فمما ضروري  
 فالاذعان وعلاوة على زعمهم ان عين الكيفية الادراكية العلمية او غير كما ذكره على المثالي للصح  
 التقسيم على الاول حصل تقسيم المقام ان الادراك ان كان ادراكا للنسبة مقصدين في علمه  
 على تفسير التصديق بادراك النسبة واقعة او ليست بواقعة فان قلت الاذعان ان كان كائن

زوال الاذعان حصوله عقيدته بهذا حال الوهم والظن ونحوهما وكما ان يستدل عليه يستدل العاقل بالبرهان  
 ليكون العلم متصفاً بغيره احد هما اذا اختلفا في النسبة ثم اذ عينا بما تخرج اما ان يكون الشك  
 باقيا حاله الاذعان فيلزم ان يكون شئ واحد متساو كما عرفت متساو او اقلها فما سبيلنا الى زوال  
 الالتفات الى النسبة والظن في ابيته الى هذا الان كما كانت دلالة العين ان الادراك يكون باقيا  
 الالتفات الى المدرك بالفتح باقيا فكيف يزول بهذا حال الظن ونحوه وفيما فيه دلالة انما كان العلم  
 عبارة عن الصورة المحالة عند العقل يكون الشك ونحوه من لواحقه لا من لواحق العين ليس عن الصورة وحده  
 بل عن حصولها ولا يذهب عليك ان مرادهم من الصورة الماخوذة في تفسير العلم الشئ الواحد ولا تسكن  
 حضوره في الاذعان ونحوه عند العقل وان كان الموضوع بواسطة حضور النسبة فيكون علما للثبوت لا لثبوت  
 في تفرقة شئ بشئ بلا واسطة فمثل قوله قدس سره وعلى الثاني لا يصح التفسير لم يتبين العلم بان العلم  
 ان كان اذعانا للنسبة تصديق والا فتصوره لا زال على ان التصديق قسم من العلم مع انه غير الكيفية  
 الادراكية علمية قوله سانج وهو عرباؤه قوله وتصور تصديق وهذا هو عمل التأييد وهو الثاني  
 لانه ما وقع في هذا القول لفظ مع وهو يقتضي التمايز بين العينين يجب ان يكون التصديق مغايرة للتصور  
 الذي هو مرادف للعلم فلم يكن من قبيل الادراك لكن لما كان يحصل له التصور صار من لواحقه قوله  
 تحقيق المقام المقصود من هذا الكلام دفع التذاع في الواقع في عبارة انهم في تفسير العلم حيث قسمه بعضهم  
 الى تصور وتصديق وبعضهم يابنه تصور وتصديق فان الكلام الاول ان العلم ان التصديق  
 من لواحق الادراك الثاني ان الادراك تفرقة الدفع ان التصديق يطلق على معنيين حقيقة مجاز  
 الاول الكيفية الازدعائية والثاني الشكيفية بهذه الكيفية اي التصديق من حيث هو مصدق بغيري غلط  
 والتصديق هو الحقيقة مثلا فمن قسم العلم بالطريق الاول راو بالتصديق مناه الاول فيكون من  
 لواحق الادراك ومن قسمه بالطريق الثاني وهذا هو المشهور اراد به الثاني فيكون من قبيل الادراك  
 فاندفع التذاع لان التقسيم الغير المشهور معنى على كل التصديق على مناه المجازي والتقسيم المشهور معنى على  
 على معنى الحقيقة قال جبري وسمنا زان استاذي كمال الله والدين قدس سره لا يخفى عليك ان استاذي

علمه فانه العلم  
 الادراك بان  
 كانه تصور العلم  
 ما وجد بالعلم  
 وزوال الشك في العلم  
 سبب حصوله بالعلم  
 فورا استدل

لكنه اخص لانه ادراك عاجز من قناتنا انجزم نفسه هو الافعان فيخرج التفسير الى ان الادراك كان  
 ادراكا سافوا وادراكا متعديق فالقسمان هما الادراكان التقيدان وانجزم من الافعان  
 والتعديق عبارات مودنها واحد هو الكيفية الاخرى المقارنة للادراك كما مر والاصل الاول  
 اما عبارة عن الادراك مع انجزم كما قامت فيفسد التفسير ويرجع الى تقسيم التفسير الى عبارة عن  
 الادراك فيلزم ان يلزم على نفس التعديق بادراك ان النسبة واقعة وليست بواقعة انتهى قوله  
 سر وكيف ولو كان الافعان عين الادراك لزم ان يكون عين للمؤمن كانه ادراك له ما هو  
 عليه من انه قائل ان يقول ان اتحاد العلم والمعلوم مختص بالعلم التصوي المحصول فيجزل ان  
 العلم التعديقي يبقى مغاير للمعلوم فحينئذ جهة الادراك في جميع الادراكات واعادة فما الوجه  
 في ان يكون الادراك التصوي متحد مع معلومه من التصديقي فتم الاعتراض بهذا الاعتراض  
 على قول الحق قدس سره فالمدعى ان من هذا البيان انما يفيد ان التعديق ليس  
 للنسبة او القفية ولا يفيد ان التعديق ليس من جنس الادراك فحينئذ ان قوله ولا يفيد  
 من ادخال هذا البيان ان التعديق لو كان ادراكا كان له مدرك لشيء فيتعلق به بتام  
 اما ان يكون النسبة او القفية الجملة او صورة الموضوع والمحمول حال كون النسبة والبطون  
 او المجموع امركب من صورة الموضوع والمحمول للمخوطين بالغا فلا استقلال للنسبة  
 الغير مستقلة واما المحكى عنه وعلى كل تقدير فيكون اتحاد التعديق الذي فرض كونه علم  
 مغاير بناء على اتحاد العلم والمعلوم مع انه يعلم اذ كثيرا ما يقع الاتفاق بينهما وتل نشأ  
 الثاني فتم الاعتراض من قول الحق قدس سره بخصار تعليقه التعديق في النسبة بغير  
 حيث رد وينما مع ان كذا الحق لما ليس لا تضاميل على سبيل الاتفاق وقد تبين  
 من كون الشك ونحوه من لواحق الادراك بانه لو كان ادراكا ولما كان متحدا مع معلومه  
 في النسبة وغيره بناء على اتحاد العلم مع العلوم فيلزم منه ان يكون شيئا واحدا وهو متعلق التعديق  
 متحد بالذات مع الممتزجة المتعاقبة فالتعاقب ما يقع الا زمان فلا من جهة فانه مع الشك

مع التعديق الثاني محمول على ما

از و ال از زمان حصوله عیبیه بجز حال الوهم الشک و نحوهما و لیکن ان سیمایه سیدالین از قول  
لکون العلم متحد مع معلومه آمده اما اذا شغلکنا فی النسبة ثم اذ عینا بما فلا یخرج اما ان یکون الشک  
باقیا حالت الا زمان فیلزم ان یکون شیء واحد متکون و معنا سعادون اما فاما سبیل الزوال  
الانفکات الی النسبة و النظر فین باقیة الی هذا الان کما کانت در الین ان الادراک یکون باقیة  
الانفکات الی المدبرک بالفتح باقیة فکیف یزال کذا حال الطرح نحوه و فیکافیة و ثانیة انما کان العلم  
عبارة عن العنوة اما صلت عند النقل یکون الشک و نحوه من لواحقه لانه من الین لیس من العنوة و محلیه  
بل یحصل بعد و لایذهب علیک ان مرادهم من العنوة الماخوذة فی التفسیر العلم الشیء ای مفرد و تسکین  
مفرد و ال از زمان نحوه عند النقل و ان کان انفسه بواسطه حصول النسبة فیکون علما البته لانه باقیه  
فی تقریر حصول الشیء بلا واسطه فمال قوله قدس سره و علی الثاني لا یدفع التقسیم الی علم الصواب العلم  
ان کان از عانا للنسبة فمصدق و الا انفسه لانه و ال علی ان التصدیق قسم من العلم مع انه غیر کیفیة  
لا درایتیة علمیه قوله سازج و هو محرابه قوله و تصوریه تصدیق و هذا هو محل التایید و وجه التایید  
انما وقع فی هذا القول لفظ مع و هو یقتضی التناهی بین العین و حیلان یکون التصدیق من الی انفسه  
الذی هو مراد و العلم فیکون من قبل الادراک لکن لما کان یصل بعد التصور صارت من نوعه قوله و  
تحقیق المقام و المقصود من هذا الکلام دفع التذافع الواقع فی عباراتهم فی تقسیم العلم حیث قسمه بعینه بانه  
ان انفسه و تصوریه تصدیق و بعینه بانه انفسه و تصدیق فان الکلام الاول ال علی ان التصدیق  
من لواحق الادراک الثاني علی ان الادراک تقریر الدفع ان التصدیق یطلق علی معنیین تحقیق و مجاز  
الاول کیفیة الازعانیة و الثاني التکلیف بهذه کیفیة ای المصدق به من حیث هو مصدق باینی ما تقر  
بالتصدیق و هی الغفیه مثلاً فمن قسم العلم بالطریق الاول و بالصدق من ال اول فیکون من  
لواحق الادراک و من قسمه بالطریق الثاني و هذا هو المشهور و اما باینی الثاني فیکون من قبل الادراک  
فاندفع التذافع لان التقسیم غیر المشهور باینی علی ان التصدیق علی مناه الحجازی التقسیم المشهور باینی علی  
علی باینی الحقیقیة قال جدی و استاذ استاذی کمال الملة و الدین قدس سره و لا یغنی علیک ان و سفا

فوز العبد المذنب  
موفقاً محمد طه عبد الحليم  
روز الی روز در قیامت  
کنند و صراط مستقیم  
آلا و اما کتب بابت  
عقد انتشاره در ایران  
طه

وهي ان المصدق بما هو صدق ليس لا القضية هي ليست من قبيل الادراك بل من المبررات  
 الا انه توسع نظرا الى الاتحاد حقيقة انتهى قوله قدس سره الا انه توسع نظرا الى الاتحاد حقيقة اي اتحاد  
 الادراك مع المدرك حقيقة فالجواب انه لما خلق الادراك بالقضية صارت القضية مدركة فيصح  
 اطلاق الادراك عليها اي قد توسع مجازا بناء على اتحاد الادراك مع المدرك الا ان القضية ليست  
 القضية المدركة لا ادراكا ولكن وقع التوافق بوجود آخر ليستنبط بما حرناه من ان النزاع في كون القضية  
 وغيره من العلوم من الوجهة نزاع لفظي هو انه من قسم العلم الى قسمين صانح وتصو صدق في العلم  
 بالصحة العامة من الشيء عند العقل لا شك ان التصديق لا يكون من قبيل الادراك لا ليس  
 حينئذ بل من اجل انه يحصل بعد حصول صدق الموضوع والمحمول النسبة القائمة بجزئية ومن قسم  
 الى قسمين تصديق فسر به الى الادراكية ولا ريب في ان التصديق لا يكون من قبيل الادراك  
 لاسن لواقعته قال الشارح وفي هذا في هذا العدول وفي هذا التفسير بشفافية كما قيل ان في الشيء  
 الثاني اشارة الى التحقيق الثاني كما ان الاشارة الى التحقيق الاول في الشكل الاول كذا قال القائل  
 السيدي قوله وايضا اشارة الى ان التصديق المنطقي هو عينه التصديق اللغوي بالمرعي الثاني  
 الذي يبينه المحشي لان المعجول التصديق المنطقي ميراث في ما ان النسبة القائمة بجزئية ولا في هذا  
 الاذعان الا التصديق بان المحمول ثابت للموضوع الذي هو تصديق لغوي بالمرعي الثاني قوله  
 على ما يظهر من كلام الشيخ في الحكمة العلامة حيث قال فيها اثنان وكونه بديهي انما يريد  
 وان ارتباط تصديق خواتم دوم كبريدن وان ارتباط تصديق خواتم قوله العلامة  
 الشيرازي في درة الساج حيث قال فيها سراد تصديق وكذب من لغوي الشان يست  
 قوله والعرفني شرح المقاصد حيث قال فيه التصديق المنطقي الذي قسم العلم اليه الى قسمين  
 اللغوي قوله وبيان آية تفصيل المقام ان التصديق في اللغة معنيين احدهما هو صفة القضية  
 حيث يقع فيها القضية صادقة وهو عبارة عن مطابقة القضية للواقع وآخرها ما هو مصداق  
 حيث يقع فيها القضية صادقة وهو عبارة عن الاخبار بقضية مطابقة للواقع هذا التوضيح



تو صيغ الشيء بحال التعلق والتصديق في اللغة ثلثة معان يوتخذ من معنى الصدق أو كما ما خوذت  
 الصدق بالمعنى الاول فيكون عبارة عن الاذعان بان معنى القضية صادقة مطابق للواقع وهو  
 عنه في الفارسية بر است و است و صادق و لا يتفرق قد يعبر عنه بر است و است و صادق  
 و المال احد وثانيها ما خوذ من هذا المعنى فيكون عبارة عن الاذعان بمعنى القضية اي الاذعان  
 بان المحمول ثابت للموضوع في الواقع ويعبر عنه في الفارسية بگرويدن بار كروتن هذا في الحقيقة  
 العمل الموجب نفس على هذا حال الحمل السليبي التصديق الشرطي التصديق بهذا المعنى بعينه التصديق  
 النطقه انما المنطقيون انما يجتنبون عنه فالفرق بين العنيين ان الاذعان في الاول يحتاج بالقضية  
 التي موضوعها هذه القضية ومحمولها صدقها وفي الثاني بنفس القضية واليه اشار الحاشي بقوله حصول  
 قبل حصول المعنى الاول بحمل القبليته الواقعة في قوله على القبليته بحسب التعلق فالحمل ارج حصول التصديق  
 بالمعنى الثاني قبل حصوله بالمعنى الاول باعتبار التعلق يعني يكون حصول متعلق التصديق بالمعنى  
 الثاني مقدما على حصول متعلق التصديق بالمعنى الاول بناء على ان متعلق التصديق بالمعنى الثاني  
 نفس شجوات المحمول للموضوع وهو جزير فكون القضية مطابقة للواقع الذي متعلق بالتصديق  
 بالمعنى الاول وحصول الجزير يكون مقدما على حصول الكل والافهم من كلام البعض ان الفرق بين العنيين  
 بالتصديق بوسيل اشار الى احدهما في من نفسية كما من ان الفرق بينهما بحسب التعلق والثاني بقوله  
 وهو يحصل آد واصلها انما كان حصول التصديق بالمعنى الثاني مقدما على حصوله بالمعنى الاول  
 كما انما شفايزين قطعاً ثقيلاً انه على هذا لا يصح حكم الحاشي على خواتمة المعنى الثاني بالتصديق من المعنى الاول  
 فانه من العيين ان لا يدان يوجب ما خوذ منه اولاً وما خوذ ثانياً وانه ليس كما انما يحصل في  
 الثاني بالتصديق بدون حصول المعنى الاول فانه قد يلاحظ معنى القضية اجمالاً ويعبر عن حكمه على  
 القضية بانها مطابقة للواقع ويند عن بها قال هبى و استاذي كمال المحققين نفس  
 حصل المعنى الاول مع كونه عبارة عن الاذعان بالصدق والقضية ما خوذ عن الصدق بمعنى وصفت  
 القضية بعينه لا وجه له فان ضاير لغة اللغة على ما لا يجرها به تجعل المعنى الثالث لغوية للقضية وما

من جملة باب التفتيل الانساب المأخوذ فيستفاد منه هذا المعنى مجيباً على الاعتراض بالانساب  
 اليه كما في نسخة اي نسبة الى الفسق وهو غير الاذعان بالفسق فان نسبة بالكلام بالاذعان  
 وما قال ان المعنى الثاني مأخوذ من الاول لعلمه اذ لا بد من التجريد والافعال ووجه له انتهى قوله قدس سره  
 وما قيل انه الفاعل المحشى المذوق حيث قال في منتهى على شرح الرسالة القبطية المسموعة في التفسير  
 والتصديق وتدل عليه ان التصديق من باب التفتيل ومن خواصه النسبة الى المأخوذ بمعنى مقتضى  
 القول نسبة الى الصدق فكان معنى النقطة في الامل صادقاً وراستاً واثبت في المعنى  
 الثاني انه يعتبر تلك النسبة بغيره بغيره بنقصان فاعلم انه على الثاني من جهة اذ مأخوذ عنه وهو نحو  
 من الاتفاق كما بين في موضعه فيكون التصديق بالمعنى الثاني مأخوذ عنه بالمعنى الاول  
 ولما كان المعنى الاول مأخوذ من الصدق الذي هو مصنف للقول كان المعنى الثاني مأخوذ عنه  
 ثانياً وبالوسطه انتهى قوله قدس سره فان نسبة بالكلام بالاذعان في بيان نسبة التفتيل  
 في خاصة باب التفتيل ليست مخصوصة بالكلام بل اعظم منه ومن فعل القلب لا يشك ان الاذعان  
 فعل القلب فيصيح النسبة ايضا فصح ان يراعى من التصديق النسبة الى الصدق بالاذعان  
 به قوله قدس سره وما قال ان المعنى الثاني مأخوذ من الاول لعلمه اذ لا بد من التجريد وهذا هو الذي هو  
 المحشى في المنية المذكورة بقوله بغيره بغيره بنقصان من به ظهر وجه تقديم المعنى الاول للتفتيل  
 على معناها الثاني في الذكر لان السابق ان يذكر المأخوذ متأخراً عما اخذ منه ثم انما مأخوذ من  
 بالمعنى الثاني فيكون التصديق عبارة عن الاذعان بان فاعلم انه القبطية مخبر عن قضية مثلاً  
 للواقع ويعبر عنه في الفارسية برست كود دشتن وحق كود دشتن قد يعبر عنه برست كود دشتن  
 وحق كود دشتن والما قال اجد قال المحشى في الحاشية المنية قد خفي الفرق بين هذه المعاني على وجه  
 حتى ان المعنى في شرح التمام لم يفرق بين المعنى الثاني والثالث وفرق بينهما وبين المعنى الاول  
 لا على ما ينبغي حيث قال التفتيل المعبر في الايمان هو ما يعبر عنه في الفارسية بكبر ودين  
 باذكارون وراست كود دشتن اذ انصبت الى الحكم وراست دشتن وحق دشتن

الى الحكم انتمى قوله فيها لم يفرق بين المعنى الثاني والثالث لثلاثان الفرق بين المعاني اثنان للتصديق  
 انها هو باعتبار الاضافة والتعلق كما عرفت من ان المعنى الاول مضاف الى صدق القضية  
 والثاني الى نفس الحكم اي معنى القضية والثالث الى الحكم فلما جعل المعنى في شرح المعاصد كروين  
 وبادركرون الذي يعبر عن المعنى الثاني وراست كودنستن الذي يعبر عن المعنى الثالث  
 مضامين الى الحكم جعل متعلما واحدا فلم يبق بينهما فرق الا ان يقال ان قول المعنى الاول  
 الى الحكم يتعلق بقوله وراست كودنستن فقط فيكون بينهما فرق البتة لانه يكون حاصل قوله  
 التصديق المعبر في الايمان آه انه يعتبر فيه تصديقان تصديق نفس الحكم الذي خبر به الله تعالى  
 ورسوله صلى الله عليه وسلم ويعبر عنه في الفارسية بكبر ويدن وبادركرون وتصديق الخبر آه  
 ويعبر عنه في الفارسية بـ راست كودنستن قوله فيها و فرقا بينهما اي بين المعنى الثاني والثالث  
 وبين المعنى الاول لا على ما ينبغي لانه انما فـ راست كودنستن ومعنى كودنستن الذي يعبر عن المعنى الاول  
 الى الحكم مع انه لا يضاف اليه بل الى صدق القضية الا ان يراو بالحكم في قول المعنى صدق القضية  
 فانه قد يطلق عليه ايضا قوله وهذا التحقيق يعني بقوله وهذا المعنى هو التصديق المنطقي وهو حاصل  
 حصول المعنى الاول سقط المناقاة آه ووجه المناقاة بين القولين ظم فان القول الاول اي التصديق  
 المنطقي هو التصديق اللغوي يدل صراحة على اتحاد التصديق المنطقي بالتصديق اللغوي قوله اللهم  
 التصديق المنطقي هو التصديق الاول والتصديق اللغوي تصديق ثان يدل على تباين التصديقي  
 المنطقي بالتصديق اللغوي فان التصديق بالمعنى الاول اي الماوعان بصديق القضية لما كان مغايرا  
 للتصديق بالمعنى الثاني اي الماوعان بمعنى القضية يكون التصديق المنطقي الذي حكموا بعينية القضية  
 الاول في هذا القول مغاير للتصديق اللغوي الذي حكموا في هذا القول بعينية للتصديق السا  
 لان التباين بين اثنين يستلزم تمايزا بينهما واللام يجرى بعينية ووجه سقوط المناقاة ان مرادهم  
 من التصديق اللغوي والتصديق الاول اللذين حكموا بعينيهما مع التصديق المنطقي امر واحد  
 وهو التصديق بان المحمول ثابت للموضوع كمن كان له جتان جهة حصول في لهن من سبب التعلق

ووجهه انه يكون مقاربا على الاذعان بصدق القضية فاعلموا عليه الاول نظر الى ما ذكرنا  
 في مرتبة وجهه الماخوذية من هذا المعنى الماخوذ يكون متاخرا من الماخوذ منه فذكره في العبارة  
 والنظم بعده فاعلموا عليه الثاني نظر الى اللفظ والعبارة لا بما يتبادر من معنى الكلام من ان  
 الاول ابرز المذكور في العبارة اولاه وهو الاذعان بصدق القضية حتى يلزم منه المناقاة قوله  
 وبهذا اي باجتماع ان التصديق اذعان قوله ليس على ما ينبغي كيف والتكذيب ليس بان  
 لانه ليس عبرة في الفارسية بقولنا كرون وبادر بدشتمن اين فيه الا زمان الاخرى لان التكذيب  
 اذا قلنا في القضية الموجبة بقوله المكذب في التصديق اذا قلنا بقوله المصدق في المكذب  
 ليس عين المصدق بهكذا قال المحشي في شرحه لرسالة القطبية المعمولة في التصديق والتصديق  
 قال في ما لا شك فليس في طرفي تصديق اصلا ولما لا كما في طرفي الخاتمة بعد توجيه النفس اليه ان  
 لا كما ينبغي يستلزم الاقرار بطرف بعد التوجه اليه وليس عين التصديق بالقضية السالبة لان الآثار  
 والتكذيب في القضية الموجبة هو ان معنى القضية الموجبة غير مطابق للواقع والتصديق في القضية  
 السالبة هو ان يميل في الذهن ان معنى القضية السالبة مطابق للواقع فالا كما ليس عين  
 وان كان مستلزما لا انتهى من هذا القول للمحشي ظهر وجه قوله ليس على ما ينبغي وان لا يصح هو ان الحكم  
 بالعينية على سبيل المسامحة واليا لغة صحيح باعتبار ان مستلزما فان تكذيب كل من الطرفين يستلزم  
 تصديق الآخر وكذا التصديق يستلزم تكذيب الآخر قوله قد صرح شيخ وغيره بان الحكم  
 انما هو من قبيل التصديق تأييد يكون التكذيب ليس اذعان وانما قال من قبيل  
 التصديق لان التصديق يكون متشابها لكشاف والا كما لما لم يكن متشابها كيف  
 يكون تصدقا حقيقة نعم انه من قبيل معنى انه من قواعده ولو اختلفت بحصيل بعده لانه عبارة عن حصة  
 حالة في النفس بعد تصدق الموضوع والجمول وينبغي ان يعلم انه كما ان التصديق عينين في التصديق  
 ثمانية معان كك التكذيب المتقابل للتصديق معنيان في التكذيب المتقابل للتصديق ثمانية معان  
 فليكن بالتأمل السارق قوله متعلق بتأخير التصديق لا باعتبار المتعلق بهذا وقع في بعض النسخ

أعلم أنه لما يفهم من كلام السيد أبي الفتح أن قول الله كما يشهد به الوجود أن شئنا بقوله لا باعتبار  
المتعلق حيث نزل في تعلقاته على محاشية المتعلقة على هذا الشرح التخيير الذاتي بين التصديق  
والتصديق الذي وقع في كلام الله مقابلًا للتخيير بحسب المتعلق على أن المراد منه ما هو مقابل للثبوت  
بحسب المتعلق كما يشهد به الوجود أن معنى أن ليس التخيير بين التصديق والتصديق تخييرًا بحسب  
المتعلق وأن نختنت التخييرة بينهما بحسب الاعتبار فذلك لا شك في المنطق حتى سانه من أنه إذا قلنا  
التصديق بالتصديق يكون التصديق علمًا والتصديق معلومًا فيلزم اتحادها إذا علم والمعلوم يكون  
متعين بالذات مع أنهم قائلون بالتخيير الذاتي بين التصديق والتصديق بأن العلم والمعلوم  
وأن يكونا متعينين بالذات لكنهما متخايران بالاعتبار فإن في مرتبة العلم بلا حظ التوابع  
الذهنية دون العلوم ولا شك في تحقق هذا التخيير بين التصديق الذي هو علم على تقدير تعلقه  
بالتصديق وبين التصديق الذي هو معلوم ومرادهم من التخيير الذاتي بين التصديق والتصديق  
ليس إلا التخيير الاستيعابي دفعه المحشى بقوله هذا حاصله أن قول الله أعلم أن كان ادعاءنا نسبة  
تصديق لما يدل صراحة على أن التصديق متغير بالتصديق متغيرة نوعيته لا يجعل التصديق نفس  
الادعاء هو متغير بالتصديق للتصور قطعًا لا بد أن يراد بالتخييرة الذاتية التي وقعت في كلام الله  
التخييرة النوعية لا مقابل التخيير الذي يكون بحسب المتعلق ليكون كلام الله منطبقًا على ما يدل على  
قول الله فيجب القول بأن قول الله كما يشهد به الوجود أن أسلم متعلق بتخيير التصديق لا بقوله  
لا باعتبار المتعلق كما أنه السيد والالم نعيم التخييرة النوعية التي هو المقصود وطريق دفع الإشكال  
ليس منحصر في الازدواج من التخييرة بين التصديق والتصديق التخييرة التي هي المقابلة للتخييرة  
بحسب المتعلق لأنه يندفع بوجه آخر وهو الذي منصوصه أن شاء الله تعالى وأكثر النسخ وقع بدو  
اللفظ الثانية في قوله لا باعتبار المتعلق فعلى هذا يكون مقصود المحشى من قوله دفع ما عسى أن يتوهم  
أن قوله كما يشهد به الوجود أن أسلم متعلق بقوله باعتبار المتعلق بأنه ليس متعلق بل بقوله فانه  
للتصور والأيكون المحال أن اختلاف التصديق والتصديق باعتبار المتعلق كما يشهد به الوجود أن أسلم

مع ان الامر ليس كذلك ثم اشار الى رد القول المذكور من السيد الى الفتح بقوله المراد بالمغايرة انه  
 وبالجملة يكون غرض الحاشي على النسخة الاولى من قوله متعلق الى قوله ثم ارد على قول السيد الى الشيخ  
 وعلى النسخة الثانية من قوله متعلق بتغاير التصور لا باعتبار التعلق السرد على التوهم المذكور من قوله  
 والمراد انه الرد على قول السيد قوله وكذلك يقول انه استدلال على ان التباين بين التصور  
 والتصديق تغاير نوعي وباطال نزع البعض من انهما متحدان بالذات وتباينان باعتبار التعلق  
 حاصلانا فلما قطعوا ان للتصديق متعلقا فاصلا يتعلق بالتصديق الالهي سواء كان نسبة ام حيزية  
 وقضية بجملة او الموضوع والحمول حال كون النسبة بالبطانة او الحكمي عنه على اختلاف الاراء المتصور  
 لما نزم خاص به ان متعلقه ليس كذلك فان متعلقه لما ان يكون اعم من متعلق التصديق كما هو عند قولهم  
 انما ليس بتباليث اجزاء القضية بناء على انه متعلق بكل شيء حتى بنفسه فتقضيده اربابا كما  
 هو عند المتأخرين العالمين بترجيح اجزاء القضية فان التصور عندهم لا يتعلق بتعليق بتعيين  
 بل باعداده واحدا كان او تعدد ابعده ونسبة او مما تعبيرية او انشائية ولما كان كذلك  
 ان يكون التصور والتصديق نوعين متباينين مختلفين بالذات لان اختلاف اللوازم مستلزم  
 اختلاف الملزومات والالزام الانفكاك بين اللوازم والملزومات فالقول باتحادهما بحسب الذات  
 ينافي القول بتغايرهما بحسب التعلق الذي هو لازم لما اذا اتحاد الملزومات ينافي اختلاف الملزومات  
 فلو لم يكن بين التصديق والتصديق تغاير نوعي واختلاف بحسب الذات بل اتحاد بحسب الذات  
 وتغاير بحسب التعلق يلزم القول بالمتناهيين لان اتحاد الملزومات يستلزم اتحاد اللوازم واختلاف  
 اللوازم يستلزم اختلاف الملزومات انتهى فوضيحت كلام الحاشي ان اتحاد الملزومات في وجه استلزام اختلاف  
 اللوازم اختلاف الملزومات من امتناع استناد الاسماء المختلفة الى هو شر واحد واللوازم من  
 اتمام الملزومات المعقضية لها بما بهيتها من حيث هي هي كما هو في محار الشيخ الرئيس اوضح اعتبار  
 الوجود المطل كما في لوازمها بهيتها عند المتأخرين ونظم الحاشي والشم او خصوصاً كما في اللوازم  
 العينية والذاتية انتهى الى قولنا والالزام الانفكاك بين الملزومات واللوازم بوجوه منها

ان مرادهم من اختلاف اللوازم الذي يستلزم اختلاف المنزومات ان ما هو لازم من شئ لا يكون لازما  
 فلما خلا ما فهمه ذلك تفاسيل من كون اللوازم متعددة في انفسها واللازم ان لا يتعد اللوازم لم المنزومات  
 واحد ايضا بعين ما ذكره من ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد ومنها ان قول القائل ينبغي على كون اللوازم  
 معلولة للمنزومات مع ان الحق فلتاخر وهو ان اللوازم مجعولة ليعمل الفارق لكن جعل المنزومات معلول  
 مستأنف وبهذا ينفع ما قال هذا القائل تايئسان ان ثلاثة وحدة اللوازم واختلافها على وحدة المنزومات  
 واختلافها دلالة الدليل ان في دلالة وحدة المنزومات اختلافها على وحدة اللوازم واختلافها  
 دلالة الدليل الذي لا يمتنع تعدد العمل المستقلة لمعامل احد انتهى لأن المنزومات ليست عللة  
 للوازم مما حتى يصح قول القائل ان دلالة المنزومات على اللوازم دلالة ميتة وبالعكس انية ومنها  
 ان قول القائل من استثنى استثناء لا سوا المختلفة الى حشر واحد انما يصح اذا لم يمتدح الموت  
 الواحد جبات لا مطلق لواء بترسوجيات مختلفة متعددة لا امتناع في صدور الامور المختلفة منه  
 فتأمل وبعد لا يخفى على التدرب من الاختلال في الاستدلال في جوانب استلزام اختلاف اللوازم  
 لاختلاف المنزومات بالذات انما هو على تقدير ان يكون اللوازم لوازم نفس الماهية دون ان اذا  
 كانت لوازم الصنف الذي هو عبارة عن ماهية كلية يستبرعها صفة عرضية الا ترى ان السواد لازم  
 لمخرج البياض للرومي مع ان المخرج والرومي ليسا مختلفين حقيقة واما بهيمة فمما قيل ان العمل  
 انما لازم ان متعلق التصديق والتسديق لازم لما بهيمة انما هو جليل فلتاخر اختلافها بالانوعية لم لا يجوز ان يكون  
 لازما مستثنا فكيف يوجب اختلاف ما هو حقيقة والقول بان التصديق والتسديق ليسا متساويين  
 من الادراك لان الصنف ماهية اعتبارية وبها من الموجودات الخارجية فكيف يكونان متساويين  
 لان الاعتبارية ينافي في الوجودية الخارجية قول لا يعبأ به لان موجودية التصديق والتسديق بالوجود  
 الخارجي انما هي المعنى الاعلى الذي اخترعه المسمى من المعنى الانحصار الاعتبارية انما ينافي في الخارجية  
 بهذا المعنى دون الاول فلما استثنى القيد في ان يكونا موجودين خارجيين بالمعنى الاول مع كونهما  
 متساويين وهو على اعتبارية انما لم يثبت الى حقيقة التصديق والتسديق ولولم يثبت على ذي الوجود

سواء القائل انما هي عبارة عن ماهية كلية

سواء المعنى بالاعتبارية





انما نسبة الخيرية والحكم دونية نسبتها بما ظم لا يقيم لما كانت النسبة التقيدية مسورة بالحكم الذي يتعلق به  
 التصديق كانت متعلقة مسورة بالتصديق ايضاً لان متعلق المتعلق متعلق فيكون في حقه متعلق كل من المتعلق  
 والتصديق مع انهم قائمون بالبنائية بينهما بحيث يتعلق لانا نقول ان ملوهم من بنائيه التصديق والتقدير  
 بحسب المتعلق تنانيرها بحسبها بتعلقان به بالذات لا شك في حقيقة فان ما هو متعلق للتصديق بالذات  
 اي نسبة النامية الخيرية مغايرة بالذات لما يتعلق بالشك بخوجه بالذات اي نسبة التقيدية فلما انصرف  
 لتعلق التصديق بالنسبة التقيدية ح لانه بالعرض وبوجهه متعلق نسبة النامية بها قوله  
 والوجدان سليم حكمه بطلان انما اى تبرع اجزاء التقيدية كما يحكم بطلان مبناه من تغايرها  
 لمكواه احد من التصديق والدليل الذي اورده الحاشي بقوله ذلك ان نقول انه فانه اذا قلنا  
 ان نسبة الخيرية لا يفرق منه النسبة واحدة وهي النسبة النامية الخيرية دون نسبة اخرى فلما حاجته اذن  
 في عقده الى اعتبار النسبة التقيدية فلما يتعلق الشك ونحوه الا بما يتعلق بالتصديق اي نسبة  
 النامية الخيرية فالمركن احد والتفاوت في الاوراك بان او عاني او ترددي فمضى قوله اشارة  
 الى وجا آخر لبطلان تبرع اجزاء التقيدية هو انه لما بطل مبناه بطل هو ايضا لان بطلان مبناه  
 بطلان ما يتبين عليه واعلم ان الحاشي قد اثبت عدم خيرية نسبة التقيدية للتقيدية بوجهه صرح احداً  
 بقوله والوجدان سليم حكمه بطلان الا ترى انه و اشار الى ثابته بقوله ايضا يستدل عليه ثانياً بحاشي  
 التصديقات بان يكون في الشك حكاية عن امر واقعي وهو يحصل بالنسبة النامية الخيرية لا دخل فيه  
 لنسبة اخرى كيف ولو كانت من نسبة اخرى تكون مسورة بالحكم للوقوع والملا وقوع على ما زعموا  
 لكانت مستقلة بالمفوضية وهو غير معقول قيل فوضوح ان الوقوع ومقابلة نسبة نامة لا يتعلق الا  
 بالظرفين فهو وبما ان ان يلاحظ ويؤخذ بحيث يكون احد شرطيهما وذا مع انه غير معقول وجب  
 ان يكون ذلك امور مستقلة او جعل في ذلك محكوماً عليه بمفوضية مما يعتبر نسبة اخرى بينهما كما  
 يدل عليه عبارات المشهوره في ان النسبة واقعة او ليست بواقعة والمحكوم عليه يجب ان يكون مستقلاً  
 ولا يستدل الحاشي على عدم خيرية نسبة التقيدية للتقيدية في شرحه للرسالة المبسولة في التصديق والتصديق

فانه ان كانت النسبة التقيدية جزو للتقيدية بزم جزئيتها لما مر من مره على الامر او مره في من  
 سبة التامة الخيرية التي يعبر عنها عند التفصيل بان النسبة واقعة او ليست بواقعة اذ لا فرق بين  
 ببال التفصيل الى الحافظ فانه في النهاية المتعلقة على هذا الشرح بان النسبة التامة الخيرية محل للخط  
 بعينه بهذه العبارة التفصيلية لا ناداة عليه وحاصلا انه ليس معنى الابلجال التفصيل واقعة في هذه  
 صوره حتى يلزم ان يكون نسبة التقيدية جزو للنسبة التامة الخيرية في مرتبة الحد وليست التامة الخيرية  
 بغير اعتبار جزئيتها للتقيدية من لزوم كونها جزءا لما مر من بل الابلجال لا يعني البساطة والتفصيل  
 التفسير بالعبارة المفصلة وجزو التقيدية ليس الا تلك الحالة البسيطة لان تلك العبارة المفصلة  
 جدي كاستانافا تاذي كمال المتقين على عدم خيرية نسبة التقيدية للتقيدية بانه لا بد لكونه على  
 لا حزان لا يتم ولا يميل حقيقة ذلك لاخر بدون ذلك الشيء ولا شك في ان حقيقة الحكاية من الواجب بل  
 الخيرية تحصل وتتم بلا اعتبار النسبة التقيدية فعملها جزو تصف كيف فان نشاطا تصديق كصدق  
 في الاخبارات في جانب الحكمي عن نفس حلول الممول في الموضوع وفي جانب الحكاية بعض الوقوع الحكمي  
 من الحلول الواقعي فالأجزاء التثلاث في الحكمي عنه وكذا التثلاث في الحكاية تكفي لتطابق احد ما بالآخر  
 والحاجة الى التزائد ولو كان بالعرض فلا يصح الحكم بكونها جزو فانه ليس على لا بد لصدق التقيدية وكذا  
 كما عرفت نشاطا انتهى ولكن تستدل على المظن بوجوب آخر وهو ان النسبة التقيدية التي قلتم بها  
 يتعلق بها الشك الذي لا يتقوم حقيقة الا بالحكاية عما في نفس الامر غير حاكية عنه فلو كانت جزو للتقيدية  
 يلزم ان يكون التقيدية السكونية غير حاكية وهذا خلاف ما هو المنتظر عند فهم وجهه انما منع قيل من  
 الشك يتعلق بالنسبة التقيدية من حيث انها واقعة او ليست بواقعة والتقديرين يتعلق بنفس  
 الوقوع او اللا وقوع لان النسبة التقيدية على كل تقدير سواء جليت بحقيقة العبرة وما هيته تعليل  
 فيكون النسبة التقيدية ح فقط متعلقة بالشك والتقيدية فتكون جزو متعلقة او متعلقة بغير  
 مجموع النسبة التقيدية واهييته المذكورة لا تصح لان جعل متعلقة بالشك الذي يكون حاكية على  
 وجه الاستقلال لاسي وجه الخيرية لانها لا تكون حاكية قوله بل معصوم فاما ان قول المتأخر

العقل والاذا كذا تبرع اجزاء الحقيقة من جهة تحقق اليقين في ما سدا عند الفساد كما عرفت اذا  
 ان يصلو بحيث يخرج من الفساد الى الصحة لان كل كلام العقل لا على هو بين الفساد وبين الحقيقة فيجب ان  
 يتبين تبرع اجزاء الحقيقة ليس اثبات اليقين للتفاير غير بالذات فيما بل ما هو من ان نسبة جهة كمال كان لها  
 اعتبارا باعتبار النسبة بين طرفي الحقيقة والبطء لما يرتبطان واعتبارا بحكاية عن سراقا في القول  
 بالاعتبار الاول الذي هو نسبة كمالية تكون متعلقة للشك بالاعتبار الثاني الذي هو نسبة خبر  
 متعلقة للتصديق وانما قال لعل لان هذا التاويل مخالف لما عليهم من انه يكون في الشك الضم  
 حكاية عن سراقا كما في التصديق غاية الامر انه يكون في التصديق خبر للنسبة سواء كان ثابتا  
 او سلبية دون الشك قوله وما في شرح المطالع من ان اجزاء الحقيقة عند التفصيل اربعة لعل  
 على السلفاء لك من ان معنى التفصيل ما يعبر عنه بالعبارة التفصيلية كما لا يخفى قوله اشار  
 الى ذلك في القول السابق من ان نسبة واحدة لكن لما اعتبارين باعتبار نصير متعلقة  
 للشك نحوه وباعتبار آخر للتصديق ولا يخفى ان هذا توجيه بما لا يراد به فائدة فانه يعلم من  
 كلامه في شرح المطالع ان بين اليقينين تفاير بالذات ان شئت فقل الى قوله وهو متحمل في  
 وغير متحمل في وجهين آخرين من عدم اعتبارا لاذعان وعدمه وعدم اعتبارا لعدم الاذعان لانما غير  
 لما يخفى بقا عليه الاذعان التي يدل عليها اللفظ فقط في الصورة التي هي في العقل فقط  
 والاولى منها مطلق والثاني يؤيد مع الاذعان ومن البين ان كليهما ليسا مقابلين للاذعان قوله  
 والاولى من الثاني بحسب المفهوم على جميع التقادير بخلاف المفهوم بحسب التحقيق فانه على بعض النسخ  
 بما يانه ان جعل الوجه الاول عبارة عما لم يعتبر فيه الاذعان بان كان نفسه او جزءه كان عاما  
 بحسب المفهوم وتحقق كليهما عن المعنى الثاني حين جعله عبارة عما اعتبر فيه ان لا يكون الحكم مقارنا  
 له اصلا الا على وجه العرف من والاصل وجه العينية او الجزئية كما لا يخفى على المتأمل الصواب ان  
 الوجه الاول عبارة عما لم يعتبر فيه صدق الحكم والثاني عبارة عما يكون الحكم مسلوبا عنه مبنى بان  
 لا يكون نفسه او جزءه كان الاول اعلم من الثاني بحسب المفهوم فقط ودون التحقيق بان العلم التصديقي

على العلم التكليف بالكيفية الازعائية لا يخرج عن اعتبار الازمان في وقت من الاوقات حتى يمكن  
 فيه عدم اعتبار الازمان او اعتبار عدم الازمان وغير العلم التصديقي يمكن في كل منهما فلم يخرج  
 مادة الافتراق ثم اعلم ان محل الوجوه الثانی على الشق الثاني ان يكون الحكم فيه مساويا عنه يمكن ان  
 لا يكون لغته وخبره اولى من جملة على الشق الاول وهو الذي يعتبر فيه ان لا يكون الحكم فيه متماثا  
 اصلا لخروج التصور الموصوع والمحمول عنه لان كلاهما متماثلان للحكم مع انه لم يوجد من كلامهم  
 اخراجا من التصويباتى معنى اخذ قال الشايع واما ان القيل تلك النسبة فخلق الازمان  
 بالذات كالنسبة الحقيقية فانها وان تقبل لتعلق الازمان بها لكن لا بالذات بل بواسطة  
 الذي يتعلق بها فان التصديق يتعلق به اولا وبواسطة النسبة الحقيقية فيما يتعلق به على ان يتعلق  
 بتعلق قال الجمهور فيحتمل ان الضرورة علم ان دعوى ان احدهما ليس جميع التصورات بديها  
 ولا نظريا واما بينهما انه ليس جميع التصديقات بديها ولا نظريا فيلزم من الادلى  
 انقسام التصور الى البديهي والنظري ومن الثانية انقسام التصديق اليهما  
 لكن قد يجعون الدعوى في عبارة واحدة اختصارا وللاشتراك في الدليل كما فعل  
 القدماء وشواهد حيث يقول ذيل هذا القول لو كان فصل من كل شياءه قال الشايع اني اخذ كل من  
 التصور والتصديق قسما من الضرورة اه ذاك التفسير بالمازوم لان الانقسام في اللغة بمعنى  
 القسمة حتى يتوجه عليه انه ليس كك فانما قاصح فيها انه بمعنى القسمة في كل كلامهم ان كل واحد من  
 التصور والتصديق ياخذ قسما من كل واحد من الضرورة والاكساب قال الشايع اني اخذ  
 العلم انه تفسير للضرورة وقوله اني المكتسب المكتسب انما فسرها بما لا يتناولها البقاء على سبيلها  
 والاصلي يكون الضرورة والاكساب بالنظر مقسمين للتصور والتصديق فيجب ان يحمل على ما هو  
 حمل القسم على الاقسام مع انه لا يصح ان يفهم ان التصور والتصديق ضرورة اداكتساب  
 ولا يلزم هذه ايشانة على تقدير جعل الضرورى والنظري قسما لانها معمولان على التصور والتصديق  
 قطعا ويمكن ان يحمل قولنا الضرورى المكتسب بالنظر نفس الكل من التصور والتصديق اعتبارا

كل واحد منهما قسما قسما من كل واحد من الضرورة والاكتساب بالنظر فيما قد التصو قسما من الضرورة فيصير  
 ضروريا وتساوي الاكتساب بالنظر فيصير مكتسبا بالنظر وكذا حال التصديق قال السيد ابو الفتح الاثر  
 بحسب المعنى ان يكون الاقتسام بمعنى الاقتسام وقول الضرورة والاكتساب بالنظر بمعنى الضرورة  
 والمكتسب بالنظر انتهى وجه الاقربية انه لو لم يكن الاقتسام والضرورة على معانيهما الاصلية لغير  
 اقتسام الضرورة والاكتساب بالنظر الى التصو والتصديق وان اقتسام التصو والتصديق الى الضرورة  
 والمكتسب بالنظر الذي هو مرادهم الا ان يقع على تقدير عدم تأويل الاقتسام بالاقتسام ان لم يقع اقتسام التصو  
 والتصديق الى الضرورة والمكتسب بالتصريح لكنه فيصير بطريق الكناية ويرى المنع من ان يصح فلا بد من التناهي  
 والاقتسام على معناه الاصل على فان قلت كلاكم يدل على ان التصو والتصديق مقسم للضروري والمكتسب  
 بالنظر دون الضرورة والاكتساب بالنظر فما الوجه في جعلهما مقسمين للآخرين وان قلت  
 لما يجب اعتبار المقسم في القسم اذ هو عبارة عن المقسم مع اعتبار قيد مخصوص هو يكون التصو والتصديق  
 مقسما للضروري والمكتسب وان الضرورة والاكتساب في مفهوم التصو والتصديق معتبر في نظر  
 والمكتسب بالنظر فان الضروري عبارة عن تصور وتصديق يؤخذ فيه الضرورة والمكتسب عبارة  
 عن تصور وتصديق يؤخذ فيه الاكتساب بالنظر دون الضرورة والاكتساب بالنظر يمكن ان يكون عبارة  
 اخرى هو انه لا بد في التقسيم من جعل المقسم على الاقسام ولما لم يصح جعل التصو والتصديق على الضرورة  
 والاكتساب بالنظر كما علمت انقلاهما في مقسمين لما بخلاف الضروري والمكتسب بالنظر  
 فانما لما يحملان عليهما حيث يقران الضروري تصور والمكتسب بالنظر تصور وكذا حال التصديق  
 بالنسبة اليهما جعلهما مقسمين لما قال الشايع يعني ان اقتسام كل من التصو والتصديق الى الضرورة  
 والنظر في تدبري فيه ان اقتسام التصديق اليها وان كان يدبريا لكن اقتسام التصو اليها في غير  
 انحاء وكيف والامام الرازي قائل بمداخلة جميع التصوات وما استدوا على فیهما من انهما لو كانت  
 كل واحد منهما بمقتضى ما احتجنا الى فكره ولغيره ان الاحتياج الى اكتساب في التصوات في غير انحاء قوله  
 هذا الحكم كذا البعث لنفسه يعني ان قول الشايع ان اقتسام كل من التصو والتصديق الى الضروري

والنظري بديهي لايجاز ان يكون التصديقات بديها او نظريا على الاول يكون انفسا لكسبية لكل لازم كون  
 لكل كسبية كان هذا التصديق الذي هو من جملة الكل انفسا كسبية لانفسا لكسبية التصديقات وبقية  
 كل من التصديقات والتصديقات وعلى الثاني يكون انفسا لبقية اجماع الكل فانه لو كان الكل بديها كان  
 الحكم الذي هو من جملة الكل انفسا بديها لانفسا لبقية اجماع التصديقات ونظري كل من التصديقات  
 والتصديقات وعلى كل من التقديرين لا يثبت منه عدم كون كل واحد من التصديقات والتصديقات  
 بديها او نظريا لبقية اجماع انفسا كل من التصديقات والتصديقات الى البديهي والنظري الذي هو الحكم  
 فيكون مثبنا لنفسه عينا لا يمكن لما ثبت منه على تقدير نفى كون كل واحد من التصديقات نظريا وبقية اجماع  
 من التصديقات بديها وعلى تقدير نفى كونه بديها وبقية اجماع جزئيا من التصديقات بديها وبقية اجماع  
 نظريا وبقية اجماع انفسا لبقية اجماع قال الشيخ فان كل ما قلنا من قبل كل واحد من التصديقات  
 والتساوي البليغة وان لا نقنع بها وبالجملة انما هو انفسا لبقية اجماع قال الشيخ لو كان الكل من كسبية  
 التصديقات والتصديقات نظريا لبقية اجماع انفسا لبقية اجماع انفسا لبقية اجماع انفسا لبقية اجماع  
 التصديقات والتصديقات نظريا لبقية اجماع انفسا لبقية اجماع انفسا لبقية اجماع انفسا لبقية اجماع  
 حصوله مما حصل منه هو ان كان بديها او بالواسطة فيلزم عدم كونه بديها وكذا فيلزم عدم كونه  
 بطلان الثاني ان الذي يستلزم توقف الشيء على نفسه بالواسطة او بالواسطة فيكون الموقوفون  
 حدين الموقوف عليه مع انه لا يثبت ما من النفاية والتسليم استلزم استبعاد استبعاد متناهية في الزمان  
 متناهية وهو من احتمالات وبطلان الثاني الذي يكون لازما للمقدم الذي يكون منزها عن التسليم  
 وبطلان المقدم استلزام بطلان اللازم بطلان اللازم واللام يبق التزوم منها فقولنا لان الحكم  
 الفكرية حركة اختيارية والشيء كحاجته بغيره فالبديهي من التصديقات بديها او بالواسطة بالواسطة  
 فانه من البين ان ما لم تصور المظلم لا يمكن التحرك والتوجه اليه بالاختيار والارادة وانما الثاني فلهذا  
 كون الفعل الانشائي سبوقا لبقية اجماع انفسا لبقية اجماع انفسا لبقية اجماع انفسا لبقية اجماع  
 عليك ان عالم الشيء كبقية اجماع انفسا لبقية اجماع انفسا لبقية اجماع انفسا لبقية اجماع

مع الفاعل المستعمل في المعنى

مع الفاعل المستعمل في المعنى

فلا يتصل الكلام اليه قال الشيخ فانه لو قيل ان قوله سلم قال ان السماع من التوقف على التمسك بالكتابات  
التصديق من التمسك بالكتابات لا يجوز ان يكون لبعض التصورات ايديا والتعديقات باسرها  
فقط ويقتضي سلسلة التصديقات العظمى الى بعض التصورات ايديا فلا يلزم الدور ولا  
يلازم التعريب لانه ان تمام الدليل كما هو موقوف على سماع الكتاب والتصديق من التمسك بالكتابات  
على امتناع الكتاب والتصديق ايضا او على تقدير جواز احتمال ان يكون التصديقات بخلاف  
فقط وبعض التعديقات بديا ويقتضي سلسلة الكتابات التصورات العظمى الى بعض التصورات ايديا فلا يلزم الدور ولا  
تمام الدليل فلم يذكر الشيخ في التوقف لانه يقول ان ما موقوف الدليل على امتناع الكتاب والتصديق من التمسك  
لانه لو كان موقوفا عليه لم يجز على تقدير عدم الامتناع مع انه ليس كذلك ويجري على هذا التقدير  
بناء على ان الكتابات التصديق موقوف على تصور نفسه بوجوبها كونه فعلا اختياريا فلا يربطه  
من تصوره كك على تصور العظم بوجوبها ايضا وهذه التصورات نظرية على ذلك المذهب فانما ان يمتنع سلسلة  
الكتابات الى ذلك التصور الذي فرض الكتابات ولا فيلزم الدور او يذهب الى النهاية فيلزم التمسك  
او يجري مثل هذا على تقدير نظرية التعديقات فقط بان يقول لزوم الدور والتمسك فيها لا يتوقف  
على امتناع الكتاب والتصديق من التمسك فانه يلزم على تقدير عدم هذا الامتناع ايضا بان يقال ان  
الكتاب والتصديق من التمسك ايضا على اختيارية فيوقف الشروع فيه على التصديق بقايمه ما وجوبه  
النظري على هذا المذهب فاما ان يقتضي سلسلة الكتابات الى التصديق الذي فرض الكتابات لا فيلزم  
او يذهب الى النهاية فيلزم التمسك فانه لا يكتفي في التوقف ايضا بل لابد على تقدير جواز الكتابات  
التصديق من التصديق ايضا يجري الدليل بان يقول ان التصديق التبعي كالكلمات والتصديق  
على هو المفروض يحتاج الى تصوره كونه موقوف التصديق على التصور وبهذا الوجه نظري على هذا المذهب  
فيحتاج الى المخرجا فاما ان يعود فيلزم الدور او يذهب الى النهاية فيلزم التمسك فلم يكن الدليل  
موقوفا على امتناع هذا الكتاب فعلى هذا ما يوجد في بعض نسخ الشيخ او بالعكس بل قوله امتناع  
الكتابات والتصديق من التصديق انما عرفت اننا نحن قوله قال الشيخ في سطره ليس يمكن ان

فيقتل بآه يعني لا يمكن ان يكون التصديق كاسباً للتصديق فيقتل بالآه لان لو كان كاسباً فالحال ان  
 اقتصر ان الكاسب لا يوجد او لعدم سوا وكان وجوده وعدمه في نفسه او في حاله اي صفة فان الكاسب  
 يكون عليه تحصيل التمسك لا يجوز ان يكون شيئاً في كلتا الحالتين اي الوجود والعدم عليه الشيء واللا شيء  
 نسبة الى حلوله بصير حاله الى الاشياء لا عرفى عدم المداخلة في العلم فلم يفت عليه العلم فلم يجرى عليه  
 هفت واقعة ان عدمه او الوجود بالتصور يوجب التصديق فان اقتضاه لا يكون الا بان يكون  
 احد الامرين من التصور او الوجود والعدم مضموعاً والاخر محمولاً فتصير الكاسب للتصديق ح تصديقاً  
 لا تصديقاً هفت قال الشارح في حاشيته على شرح السببية بعد ذكر الاعتراضين اللذين نقلهما الحاشي ما كان  
 الشيخ اعلم ان ليس غرض الشيخ في افادة الدليل على امتناع كاسب التصديق من التصور فان المردود  
 من التصديق بل غرضه اثبات انه لا بد في كاسب التصديق من التاليف كلها وفي كاسب التصديق في اثر  
 من المواد انتهى وانما حمل الشرح كالم الشيخ على حمل عليه لانه هو للمشي للشيخ كما يلزم من آخر كلامه في شرح  
 قال اما التصديق فكثير ما يقع بمعنى مفرد كما يستفهم في مضمود في قليل من الاشياء ومع ذلك  
 فهو من اكثر الامور نقصاً في بل الموقع بالتصديق اكثر الاشياء ربحان مولفة انتهى فلي بذلك يكون كل  
 الشيخ الذي ذكره الحاشي بقوله ليس يمكن ان يقتل له انه لا يجوز ان يكون المفرد من حيث هو مع قطع  
 عن الوجود والعدم كاسباً للتصديق لان الكاسب يكون عليه التمسك لا يجوز ان يكون  
 من حيث هو عليه الشيء لانه يلزم على هذا ان يكون عليه في كلتا الحالتين الوجود والعدم فبان  
 حاله كمال الاشياء الاخرى في عدم مداخلته في المقص فلم يكن عليه وبينه وبين اقتضائه الوجود  
 سوا وكان في نفسه ومفهومه بصير موكفاً فلما ليس يكون دخل في كاسبية التصديق فلم يكن  
 المفرد كاسباً فلا يراد به على المقصود الاول من ان يراد بالشيخ بالمفرد في قوله لا يمكن ان يقتل  
 آه لانه لا يكون مركباً اصلاً او ليس بقضية وعلى كلا التقديرين يكون الدليل خص من الدماء  
 او الدماء في امتناع كاسب التصديق من التصور وسط الدليل لا يفيد الا تفصيل امتناع التصديق  
 عما ليس مركباً او ما ليس بقضية فلم يتم التبرير لانه نقول بان المراد من المفرد مطلقاً لا



منه فخلل أصله اذ الدعوى على هذا التقرير ان الكاسب للتصور يكون هو لفاد الدليل بقية فغير المتغير  
 لعدم خصوصية الدليل من الدعوى ثم اعلم ان لقل الشئ كلام الشيخ ليس يمكن انه ذيل قول الشئ  
 على امتناع كسب المتصديق من التصور يدل على ان كل كلام الشيخ هذا على الدليل للاستماع مع  
 ان آخر كلام الشيخ الذي نقلت يدل على ان مراده من قوله ليس يمكن ان ليس الاثبات انه لا  
 في الكاسب من كونه هو لفادون اثبات الامتناع المذكور فخل كلام القائل على ما لا يرعى ليس  
 من الجاهلين قوله الاول انه منشق من قاعدة اي التصور التصور فانها اعدادات جارية فيها  
 بان يقول ان موقع التصور كما سبب يكون علته ولما لم يحجر ان يكون الشئ علته لشي في حالتي الوجود  
 والعدم كليهما فلم يقع بالتصور المفرد من الوجود والعدم كفاية واذا اقرن بالوجود والعدم سلب  
 كان في ذاته او ما له اى صفة صار تصديقا فحصل التصور من التصديق لاسن التصور ههنا  
 والثاني انه تقريره ان اقرن الوجود والعدم بالتصور لا لوجوب ان يحصل منه التصديق  
 ما لم يصدق بوجوده او عدمه فلم لا يجوز ان يكون التصور مع وجوده الذي هو الذي لم يغير  
 اقراره على وجه يحصل منه التصديق كقيد التصديق فحصل التصديق من التصور لا من التصديق  
 وتعبارة اخرى هو ان اقرن الوجود والعدم على تقدير كاسبيت التصور للتصديق لا لوجوب  
 ان يكون التصور مع الوجود والعدم كاسبا لم لا يجوز ان يكون نفس التصور كاسبة للتصديق  
 لكن في مرتبة الوجود والذي فلا يحصل التصديق من الوجود التصور وعلى كلام التقرير من ان  
 مخالطة انا على الاول من جهة حكم الشيخ بان المركب سطر يكون بقيد قواع ان كسب كذا ما لا  
 فمن جهة انه ليس المركب فيما نحن فيه كانه قوله وانا قلت انه قال جدي وسهنا اذا استاذى  
 كمال المحققين قدس سره توضح المقام على وجه يتضح بالمرام ليقضى تهديد مقدمات منها ينظم  
 المبرر ان قبض منها التصديق الشئ ببيان بعض منها ما تركه واهمله فلان ذكر القسدين ليس كاشف  
 وتبين المراد الاول من القسم الاول ان العلوية والمعلوية على تقدير جعل المولف لا يجوز ان  
 في المركبات الاتحادية اى مفاد كسبية التركيبية الجملة وهو المعنى الاحمال الاتحادى وهذا بناء على

ان اثر ايجال لا يكتسب ان يكون نفس الطبيعة من حيث هي هي ولا يمكن ان يكون نفس الماهية من حيث هي هي  
انما يلحق بالذات من حيثية الوجود والعدم بالاول فلان الطبيعة من حيث هي هي على  
نفسها الاشياء المتساوية في الوجود والعدم على ما هي من حيثية الوجود والعدم لان الاشياء المتساوية في  
الشيء الوجودي هي من حيث هي هي ليست بواجبة ولا ممكنة ولا مستتقة لان الاشياء المتساوية في  
الموجود ليست اشياء لانها في نفسها بل بالاعتبار في وجودها ولا مشقة في خروجها عن الاقسام  
والامكان هو المحجج الى الموثوق وهو العلة للثبوت والاعتقاد في الاشياء في الاشياء لان الاشياء المتساوية في  
بالذات فثبت ان الطبيعة من حيث هي هي لا يمكن ان يتعلق بها اصل بالذات بل بالاعتبار  
فاما الثاني فلان الماهية من حيث هي هي لا يمكن ان تؤثر في الاشياء لانها من حيث هي هي لا يمكن ان تؤثر في  
الشيء ما لم يكن موجودا لم يكن موجودا ولا يكون موجودا لانها لا يمكن ان يكون واجبا لغيرها  
كان جهة الوجوب واجبة الى الماهية الترتيبية على التقرر في متوقفي تذكر الاشياء المتساوية في  
بالذات كما يورثه التفاضل بين السواد والابيض لان الوجوب بالذات انما يتحقق لما يكون ممكنا لان  
اثر العلة الموجبة ولا يؤثر في الممكن بما هو ممكن فاما وجوب بذاته او غير ما هو وجوب كسب  
علة ايجالية وهو ليس لاما لتأثيره ان العلة والموجب يجب ان يكونا في طرف واحد لان الشيء  
ما لم يكن متحققا في طرف لا يمكن ان يوجد غير فيه هذا كما بينا في المحاشي عليه واثنان ان العلة  
الترتيبية للثبوت قسما ان تعليلية والعلمية وهما اثنتان اللتان كلانا فيهما في التصور  
والاعتقاد في مختلفات حسب الظروف لان التصديق له جتان من حيث هو موجود ومن حيث انه  
ما يوظفه المحول مع الموضوع والتصور ايهما جتان من حيث هو موجود ومن حيث انه محتمل  
ما خذ في الذهن فيقوم به فالجهة الاولى في التصور لا يمكن ان تصير علوية وعلة بحكم المقدمه الاولى  
وكذا الجهة الاولى في التصديق لانه بهذا الاعتبار ايهما من الحقائق التصورية المفردة فانه لا يمكن  
هذا الاعتبار مندرجا تحت المركبات لكنه ليست صالحا لان تفسيره متعلقا لاحكام المركبات  
من حيث هي هي مركبات لانه بهذا الاعتبار من الحقائق التصورية كسائر التصورات ايجالية

في الذهن القائمة به وهذا الاعتبار من الموجودات الخارجية لقيامه بالذهن قياما انضماميا يمكن  
 سائر التصورات بتبني النحوان الآخر ان احدهما في التصور والثاني في التصديق لكن الذي في  
 من الجمعية الخارجية لانها عبارة عن حصول الشيء في الذهن مجبوت له ومعنى من كون الهيئة الكونية  
 في الخارج ان موضوع تلك الهيئة في الخارج بحيث يصلح للتكاثرة بالمعلوم المنصوي وبالجمول بحسب  
 ذلك النظر موصوف به انضماميا لان الانضمامية التركيبية نفسها موجودة في الخارج كيف انه  
 من احتمالات الاشتغال على الهيئة والعبارة للتصويرة الجمعية اذا كانت كمنتهى والعلول لان كان  
 كائنا بيجبان يكون في ظرف الخارج بحكم المقدرة الثانية ثم ان التصديق من جهة التي تصلح للمعاينة  
 والعلولية هي الهيئة الثانية هي حيثية لما ظاهرا لطرفين احدهما بالآخر من الموجودات الذهنية  
 اجتماعا في الخارجية ولما كان الحكم بوجود الهيئة التركيبية التصورية في الخارج بناء على الانضمام  
 وكون نفس في ظرف الخارج كان حقا للسائل ان يسكن بالتفرقة بينهما وبين الهيئة التركيبية  
 فان الانضمام في انضمامي ونفس من الموجودات الخارجية فلما جمل فرفع ذلك ثم بعد  
 وهي التي لم يفسلها المحشي فهي من القسم الآخر فنقول ان الاشياء الموجودة في الذهن هي  
 احدها بما هو موجود في الذهن قائم به قياما انضماميا ولا ريب في انقسم من الموجودات الخارجية  
 الانضمام الانضمامي يستدعي وجودا متعين في ظرفه وهذا لا يسوئه بانه يحد وجوده الخارجي فلا  
 ان يبد من الوجود الذهني والثاني ما يبنى على قطع النظر من القيام بالذهن وهذا هو الذي سميت  
 بالوجود الذهني المتقابل للخارجي بالذني الا انهم على اتصال المحشي في بحث الوجود الذهني فلما كان اعتبار  
 المتعلق من الطرفين في التصديق في السامح قطع النظر عن قيامه بالذهن فلما ان الوجود ذلك  
 وكان في التصور اعتبارا عين قيامه بالذهن فلما ان الوجود الخارجي فلما اختلف ظاهرا بما جاز  
 وسم استمع كالتساؤل حدها بالآخر فافادته بالقر في توجيه كلام المحشي ولا ينبغي عليك ان لا يفي في شيء  
 فان تجاوز الطرف من العبارة ولم اتي غير المتبع والى بابها فلهذا الهيئة كانت لما نحن بصيرة وتلك  
 بالميزوم في اللازمات على ما قيل ليس الشيء ذاته انما هي الميزة ثم بالملازمة الثانية التي هو كالملة

الثانية فالكاسبيس كذلك ان اراد الموجب من قولهم ان الكلام على الحال اوازهم اليه حيث  
 اثباتي الدين ليست الا اعتبارية على التقر في حاله فاما ما جئت في الجواب اليه من ان لا يكون له في نفسه  
 على امر قائم ان هذا النحوس الغائبة الذي ثبت في الوجود والذهني وانما هي ليس الغائبة الا اعتبارية  
 فانه ليس هناك جودان حقيقة بل شيء موجود في وجود واحد حقيقة لا اعتبارا ان اعتبار القيام  
 خارجيا وليقطع النظر عنه ذهنيها فاما ان هذا النحوس الغائبة في النظر خلاف ملاقاته فان هذا  
 الغائبة تغاير معنوي باعتبار الغيبة لا ان هناك نظريين ووجوديين حقيقة كما في الذهني انما هي  
 بالمعنى الاخص كعين ومنه فبعض التصورات يوجب بعض التصديقات كما قالوا في المزمع البين  
 لا علم ان تصور الاطراف يكفي في الجزم بالانزوم وهذا لا يشهد بخلاف ما زعم المحشي في الجملة فيما قلنا  
 انواع من الحمل لا فاعلمته في ذكره بل انما التطويل ثم ما زعم المحشي بان الوجود والذهني هو اعتبار وجود  
 مع قطع النظر عن القيام بخالف لما قصد الحكماء بالوجود والذهني في بحث اثباته وخالف ما ذهب  
 المشككون في نفيه على ما يشهد عليه الرجوع الى حيث الوجود والذهني وقد بينا عليه في موضع آخر  
 قوله قدس سره الاول آه وهي التي اورد بها المحشي بقوله ان الحمل حقيقة الخ قوله قدس سره  
 وهو المعنى الاجمالي الاتحادي وهي مرتبة الحكمي عنه قوله قدس سره الثانية وهو هي التي سره الى  
 بقوله وهو هو آه قوله قدس سره آه كما نبه المحشي عليه بقوله من رتبة ان المعلوم آه قوله قدس  
 سره والثالثة آه وهو هي التي ادعى اليها المحشي بقوله فالمعلولية في التصديق آه فماد المحشي من قول  
 بل المصورة العلوية التركيبية المصورة العلوية التي يتلاق بها التصديق لان الكلام فيه قوله قدس  
 سره فباغاية ما يقع في توجيه كلام المحشي فالمحشي في كمال معلولية التصديق بقوله فالمعلولية  
 في التصديق آه وحال معلولية التصديق بقوله فالمعلولية في التصديق آه ولم يذكر حال عليهما  
 لظهور ان عليهما لا يكون الا بالحيثية التي تعتبر في العلم فيكون نظرها واحدا كما ان  
 المحقق قدس سره قوله قدس سره فان اتحاد الطرفين بين العلوة والمعرفة في غير  
 منع على التقدمة الثانية وما قال المحشي في بيانها من ان هو مودع آه غير ما قيل ان

بالعدد ومسلوب الوجود المقيد بكونه في ظرف فلا يتم ان لا يكون موجود الوجود مقيد كما قيل منه الوجود  
 المقيد كيف وان يجوز ان يكون مسلوب عنه الوجود المقيد موجودا في نفس الامر ومقيد الوجود المقيد  
 آخر ولا استحالة فيه وان اراد برسلوب الوجود المطلق في ظرف بان يكون انظر قيدا للسلب  
 واحكم فلا يتم ان لا يكون موجودا في ظرف معدوم فيه بهذا المعنى وقد يستدل على الاتحاد بان  
 هو العلوية نسبتان فلو لم تجد انظر للتنسبية ما بل جوازه بها في ظرف الآخر في ظرف لم يبق  
 التكافؤ بين المتسبين مع انه لا بد بينهما من التكافؤ ولا يخفى ما فيه فان للتكافؤ ان يقول لا يجب  
 للتكافؤ تحقيق التكافؤين في ظرف واحد لا ترمى انه قد ينسب لامر العيني الى الذبني وبكس فلو لم يلد  
 للتكافؤ من تحقق التكافؤين في نفس الامر وهو يتحقق على تقدير تحقق احدهما في ظرف والاخر  
 في ظرف آخر ايضا قوله قد يسره ويحياه نعم للعقود الذبنيه كانت لما نحن لعدد اى لعدد  
 منع وجوب اتحاد ظرف العلة والمعدان الخارج ظرف العلة والذهن ظرف العلم الا ان يثبت ان  
 العلة تكون على تخمين احدهما لا يكون عليه من ظرف من دون لحاظ خصوصية وجوده في ظرف دون  
 ظرف وثانيتها ما يكون عليه بحسب خصوصية المعد من العلة التي يجب اتحاد ظرفها مع ظرف العلم بان  
 على النحو الاخير دون الاول عليه الوجوب بل شانه لعلوا لتناسل الخوا الاول دون الثاني فلا يخفى في اختلاف  
 ظرفيهما وما اجيب من المنع من ان الصور الذبنيه من الاعيان الخارجية بالنسبة اليه نعم لان نسبت  
 الاذ بان كلما وافيها اليه تقع نسبتة الالهيه والمكنه والقواد وافيها اليه نعم او بان الصور الذبنيه  
 بحسب حصولها في الذهن اى العلية التركيبية فانقضت من الوجوب نعم فعلى كمال التقديرين يكون  
 الخارج نظرا للعقود الذبنيه الا ان الخارج على التقدير الاول بالنسبة المشهور وعلى الثاني بالمعنى الذي  
 اختره الحاشي فلا يخفى ما فيه انا في المنع الاول فيان العين الخارجية عبارة عما يكون موجودا في ظرف  
 يكون خارجا عن الشاع لا ما يكون موجودا فيها ولا شك ان الصور الذبنيه ليست في ظرف كذا  
 وانا في الثاني فباننا نخرج الكلام في الصور الذبنيه من حيث هي اى التي هي مرتبة مخصوص الذي  
 فعلى كمال التقديرين لا يكون الخارج نظرا للعقود الذبنيه كما هو الواجب برسمه فاختلفا ظرف العلم

والعلم فالعلم بما لا يتناول قوله قدس سره وانتم كمال الملزوم ان تقرير التمسك لا يحتمل وظهر العلم  
 ان العلم الملزوم للمعرفة فلو لم يكن فخر فمادام يكون ملزوم في طرف والملازم في طرف آخر وهو  
 يستلزم ان العلم كمال الملازم من الملزوم وقبحهارة اخرى هو ان العلم من لوازم العلم في ما لا يرتبه  
 لنفس تاهية او لوجوده ولما كان بطلان الاول بينا بين الثاني فاما ان تكون لازمة لوجوده  
 العلم او لوجوده الذي لم يجب وجوده في الخارج على الاول في الذهن على الثاني والالتماس في الملزوم  
 وعلى كل من التقديرين انما يتصور العلم والعلم وبالجمله انه لما لم يكن وجود العلم من حيث هو علم  
 وجود العلم وكذا العكس يجوز ان يقرر التمسك بكون العلم ملزوما للمعرفة ويجوز ان يقرر بالعكس لكن  
 التقدير الثاني لا يلزم جوابا لمحقق الذي اراده بقوله انه ان اراده ان العلم ان اراده بالملزوم  
 لما يكون ملزوميه تامه كالفله التامه فالسبب ليس كذا فانه علمه معده بمسبب وان اراده العلم  
 مطلقا وكان تاما ولا ننويز السراع اذ ما منع ان يمنع انما ظهرت العلم بهذا المعنى بغير العلم  
 يدل صريحا على انه اعتبر الملزوميه من جانب العلم قوله قدس سره وبالجمله فيما قال المحقق في  
 التمسك فيها ان ثبوت الدليل على اصل المؤلف مع انه يعلم عند المحقق حيث قال في منتهى وحق ان الذي  
 الممكنه محبونه بالعلم البسيط وذلك لان العلم انما يتعلق بنفس الماهية بالذات او بتعلق بها بالذات  
 او بتعلق بها بالذات ولا باعرض فعلى الاول حيث ثبت المسمى وعلى الثاني يميز فخر العلم  
 من حيث هو من الماهية من حيث الوجود وهو يستلزم تاخر الموضع عن المعارض في الضرورة تعلية  
 تشهد بخلافه وعلى الثالث يلزم من ثبوت العلم الممكن من حيث هو والوجود ان العلم يحكم بطلانه فيكون  
 يحتاج الى لطف القريحة انتهى والبشرى على الباطل ما علم ومنها ما اورد على قول المحقق ان التيقظ  
 ليس له من ان القائلين بالعلم البسيط لم يذهبوا الى ان العلم هو البنية التركيبية بل مفادها  
 وهو علم ثم انها ليست مفاد كل حقيقة ولو كانت من العمليات المركبة بل مفاد العلم البسيط وكان  
 الى ان العلم مفاد الماهية التركيبية الحاصلة من الماهية ووجوده لا لنفس الماهية الحاصلة من الماهية  
 ومحمول وجوده كان او غيره انتهى الا ان يقدم في جواب عن قوله القائلين انه ان ليس له لاشي

من الورد القاضى محمد باقر

من قوله كذا العلة أنه ما هو المقصود بحسب الظن من الهيئة التركيبية بل مفادها ومن قوله كذا العلة  
 الحشوية ما جعل وجه كون مفاد الهيئة التركيبية في جانب العلة كونها جاعلة لغيرها عليه ما قاموه بل بجهة  
 الشئ في منظم الشعار وبثبوتها باعتبار مطلق الوجود في جانب العلة سواء كان وجودها في نفسها  
 أو في حالها ومن قوله ذلك ذهبوا إلى أن ليس غرض القسمة من قوله على ما تقر من القسمة بل  
 القائلين بالجعل السويف أن الجعل السويف وقلا في اعتبار مطلق الوجود في جانب الماهية سواء كان وجوده  
 في نفسه وفي منتهى بل غرضه أن المشايين القائلين بالجعل السويف ذهبوا إلى أن الماهية تكون حقيقة  
 ما وجوده في نفسه وفي حاله فبالعلم يرد على قول الحق كذا العلة أنه ان لوازم الماهية عند  
 عوارض قولها لنفسها ما هي من حيث هي بل لا بد من الوجود فلا يكون الوجود محسوسا في جانب  
 العلة وأن قيل بل قد مر أن الشئ من مداخله الوجود التي نقابا في لوازم الماهية مداخله خصوصية  
 أحد الوجود ومن من في خارجي بالذات هي لا مطلق الوجود بل على هذا لا يتم الدليل للتمتع كاستان التغير  
 من الماهية ولو لم يكن كذا لا يتحقق على من ادعى تامل في منتهى ان الماهية الثانية مستقلة فعدم المانع  
 فانه علة لوجود الماهية مع انه لا يتحقق له في ظرف لكونه عدسيا وكذا بالعلل القائية فانها موجودة في  
 الذات هي مملو لا تماق تكون لوجوده في الخارج وكذا بالعلل فانها تتقدم منه وجود العلم في كل  
 الصور التملك لوجود العلم في ظرف دون علة فابن لا تحاد في ظرف فيما يمكن الجواب عن النقض الاول  
 لا بان عدم المانع كاشف عن امر وجودي وهو المحتلج اليه حقيقة كعدم الباب المانع للدخول فانه  
 كاشف عن وجود قضاء لا يمكن التثنية فيه فالعلة حقيقة هو الامر الوجودي لا العدمي لان هذا  
 مخالف لتفسير ما يتم فانه مخرجوا ان عدم المانع بنفسه علة لوجود العلم بل كما قيل ان المراد بالاتحاد  
 انظر للماهية والعدم اتحاد انظر في الواقع وعدم المانع اسرافته فعدم المانع ان كان في الخارج  
 نواقعية بحسب الحاج وان كان في الذهن نواقعية بحسب الذهن وهذا معنى قوله وما هو بمع  
 بحسب ظرف فعلته بحسب تلك الظرف يعني ان ما وجوده او عدمه بحسب ظرف مع فعلته وقعي  
 بحسب تلك الظرف وجودا كان او عدما سواء كان هذا العدم علة للوجود كما في عدم المانع او لعدم

ما هو المقصود بالعلم في كل

كما في سائر العلوم ومن انتقض الثاني بوجوب انما اولها انما تم ان العلل الغائية على قول من معتقده  
 العلم انما هي من قبيل الشرائط والروابط وانما ثانيا بيان العلل الغائية علمه لفاعلية الفاعل والعلل  
 ولا يخفى ما فيه انما في الاول بيان انما اسبابه ليست عللا فاعل للكتابات فاعلها حركات طرف  
 اليد من حيث شاعه اصلا وانما في الثاني بيان علمه لفاعله من الامور الخارجية فيعود والخبر وقته  
 من عدم لزوم اتحاد النظر للعلم والعدم فانه وجبا عدم في هذه الصفة في الخارج العلم في ذلك  
 ومن انتقض الثالث بان مراد المحقق من العلم في قوله ضرورة ان ما هو معدوم اه ما لم يوجد  
 لا قبل وجوده ولا بعده ومن المبين ان العادات موجودة قبل وجود العلم فلا انتقض بها  
 وتمامه لو وجب اتحاد نظر العلم والعدم يلزم التسليم في السبب وهو لا يمكن ان يكون في موضوع العلم  
 الموجودات التي هي لاعتبارها جملة الى الحل اي لا يمكن مكنه البته ولا يكمل ممكن موجود في علمه وفي العلم  
 من الموجودات التي هي لاعتبارها جملة الى العلم في العلم والعدم فاعلم انما ان يكون في الموضوع الذي هو الاول  
 الذي حصل منه سوار كانت سببه او لم تكن فيلزم الدور او فيجب عدم النهاية فيلزم التسليم في بيان  
 طبيعة الترتيبية والاكسمة التصديقية ايضا اعتبارين من حيث هو الذي يوجب العلم والوجود الذي هو حيث  
 قائم بالذات الذي يوجب العلم والوجود والآخر كما ان التصور اعتبارين فليعلم لا يجوز ان يكون تصديق السبب  
 انشائي كاسب التصور على حسب الاعتبار الثاني وكذا العكس على ان ما هو من مفعول الطبيعة الترتيبية العلم  
 ما يكون محكما عنها لما تنافي ما نزم من القياس استنتاج اكتساب هو المحكي عنه للتصديق او التصديق  
 من الآخر كلف الاستنتاج اكتساب نفس احد هاتين الاخر ونهايه العلم لانها لا يمكن ان يكون  
 بين الحكاية والمحكي عنه اتحاد بالذات فاستنتاج اكتساب كل واحد من التصور والتصديق في  
 مرتبة الحكمية يستلزم استنتاج اكتساب في درجة الحكاية الذي هو العلم بنا وعلى الاتحاد مع ان العلم  
 من كلام المحقق من ان البداية والنظرية مفتان للعلم متاقتن بما هي منه من انما استنتاج  
 للعلوم فتأمل قوله والامر بها اي في معاولية التصور ككسب علمه موجودة في ذلك  
 انظر في الذي حصل فيه التصور لان يكون كاسب التصور يكون موقفا بالكلية لا ريب

علمه لفاعله من الامور الخارجية فيعود والخبر وقته  
 من عدم لزوم اتحاد النظر للعلم والعدم فانه وجبا عدم في هذه الصفة في الخارج العلم في ذلك  
 ومن انتقض الثالث بان مراد المحقق من العلم في قوله ضرورة ان ما هو معدوم اه ما لم يوجد  
 لا قبل وجوده ولا بعده ومن المبين ان العادات موجودة قبل وجود العلم فلا انتقض بها  
 وتمامه لو وجب اتحاد نظر العلم والعدم يلزم التسليم في السبب وهو لا يمكن ان يكون في موضوع العلم







كنه شي من الاشياء من حيث هو كنهه وهو انما يستلزم عدم حصول جهة شي من الاشياء من حيث هو كنهه  
 شي من الاشياء من حيث هو كنهه لذللك الشئ هو ان لا يتوقف كنهه على تصور الوجه بالكلية بل  
 يجوز ان يتوقف كنهه على تصور الوجه بالوجه والاشياء التي يتصور وجهه غير متناهية في الزمان  
 غير متناهية ولا محدودة في غير مجموع ان لا يمكن ان يكتب شي من الاشياء في كنهه ولكن ان يكتب بعض الاشياء  
 بوجهه انتهى لان الوجه بان يمكن تصوره بالوجه وهو وجه آخر وهكذا لكن كنهه في ان كنه الوجه كنه  
 وان كان كنهه لا يفرد اليه فخرى قبل البيان الذي في الكنه ثم خبر على الشئ انه لا عاجز في كنهه  
 على ابطال حصول شي من الاشياء بالوجه الى القول بان كل وجه كنه شي او يمكن بذنه بان يقال  
 حصول الشئ بالوجه سبق حصوله بوجه آخر او الشئ مالم يعلم بوجه لم يمكن ان يكتب حصوله بل  
 الوجه على تقدير نظرية الكل متوقف على صرف الزمان من الازل الى حددين في الاشياء بما يتصور  
 شروع في كنه كنه الوجه من كنه من الزمان هو زمان متناه فلا يمكن فيه حصول سبيلياتي  
 في غير متناهية على الفرض لا يلزم احتضار وجه غير متناهية في زمان متناهية اذا تم كنه سبيلياتي الوجه فكيف  
 يمكن ان يكتب منها قوله وحاصله انه على تقدير نظرية الكل لا يمكن تصوره ولا تصديق سوار كانت الشئ  
 قد يتبادر اعادة لانه ارفع لما اوردته المحشى اذ الفتح على دليل الشئ ان الدليل الذي اوردته على تقدير  
 مما لا يميل على ابطالان نظرية التصورات باسرها ولا يجري في التصديقات ضرورة ان الكتاب  
 التصديق المظهر سبق حصوله لا بتصديق آخر مقابل التصديق المظهر كما في التصديق على  
 على ابطالان نظرية كل التصديقات متوقفا على حدوث النفس انتهى بانه اذا ثبت عدم حصول التصديق  
 بالكنهه والوجه على تقدير نظرية الكل بالدليل المذكور ثبت عدم حصول التصديق ايضا لان حصوله  
 على حصول التصور وعدم حصوله متوقف عليه يستلزم عدم حصوله متوقف وفيه افادة بعض  
 الاكبر من ان هناك عوین احد ما في التصورات والاخرى في التصديق لا توقف لاحد مما على الاخرى لا يتم  
 البيان في التصديق فانه لو فرض جميع التصديقات باسرها نظريا لا يلزم نظرية التصورات في مجموع  
 ان يكون بعض التصورات بديهي او يجوز تحصيل التصديقات بطريق الشئ على تقدير عدم حصوله

هذا هو الوجه في ان الاشياء من حيث هي لا يمكن ان يكتب منها شيء

لا يمكن ان يكتب منها شيء

تصور فلما بالبداية أولا بطريق التسمي فبعض التصورات يدبرها انتهى واذ باب المورود عن الدير المذموم  
 بقول الله ان يقر ان كتاب كل تصديق مسبوق بالتصديق بشأنه ما لذلك ان كتابه يجرى مجرى  
 فيه كما سبق في التصور انتهى قوله وانت قلنا ما فيه اي في استدلال التسمي لعدم حصول العلم بالوجه بان  
 كل وجه كنه شئ فيجري فيه ما يجري في اشتناع التصور بالكنه على تقدير نظرية كل من الماخذ لان العلم  
 في تصور الشئ آه حاصله ان تصور الوجه في تصور الشئ بالوجه كنه تصور الكتاب عند قصد تحصيل تصور  
 به وكذا التصور الكنه في تصور الشئ بالكنه كنه تصور الماخذ عند قصد تحصيل تصور الانسان به انما هو العلم  
 ذو الوجه ذو الكنه اي الانسان مثلا بان يصير مرة ان فيكون مقصودا بالعرض على عكس في الوجه ذي الكنه  
 مقصودا بالذات على عكسهما الا ان ذلك في التصور بالوجه الكنه كما هو لكونها متضمن لذكر الوجه الكنه فلا بد  
 ذو الوجه وذو الكنه مقصودان بالذات الوجه الكنه واللام متضمن لكونها متضمن لما اذا انشأ الله من العلم  
 والكنه لا والا كيف يحصل منهما ذو الوجه وذو الكنه فيكون تصور ذي الوجه والكنه في تصورهما فيكون تصورهما  
 بالعرض ثابت ذلك فنقول لا يمكن تصور الوجه كالكتاب في تصور الشئ بالوجه كنه تصور الانسان بالوجه  
 او الكنه والا يكون ذلك الوجه اي الكتاب مثلا فلا الوجه وذو الكنه لانه يمكن تصور ابدن الوجه كنه  
 فيكون مقصودا بالعرض مقصودا بالذات مع انه كان مقصودا بالذات ومقصودا بالعرض فيكون المقصود  
 بالعرض مقصودا بالذات في قصد واحد والتصور بالذات مقصودا بالعرض في مقصود واحد وانما  
 شئ يجري فيه ما يجري في اشتناع التصور بالكنه ما على ان كل وجه كنه شئ بان يقرر ان تصور الوجه بالكنه  
 لا يمكن الا بان يكون مسبوقا بالوجه والا يلزم طلب الجهول المطلق وتحصيله من الكنه ثم هذا الوجه ايضا نظر  
 على تقدير نظرية الكل فيقتل الكلام اليه وهكذا الى النهاية فيصرف الزمان فيقرنه شئ من الزمان  
 في كسب لوجه الى محتمل فيه لا يمكن كسب كنه الوجه لانه زمان متناه فيزمن منه ان يحصل جميعا  
 بل كنه الشئ بان يكون آلة للملاحظة ذلك الشئ اي زمني لوجه يحصل حقيقة الوجه في الذهن  
 يصير به ان ذو الوجه مقصودا من ان يكون مسبوقا بالوجه فيخرج على تقدير نظرية الكل وهم نفس  
 يحصل حقيقة ذلك الوجه بصرف الزمان فيقرنه المتناهي من الزمان الى محتمل من متناهي حصول ما يدبره

هي عرضيات لذلك الشيء فلا يتصور تصور الشيء بالوجه وبالجملة ولا يحيز بالذات في امتناع تصور الشيء  
 بالكنه دون الوجه فلم يتم التعريف ولا يعني عليك في هذا الاختلال من اقل بوجه اما اولها في ان العلم  
 مبني على عدم حصول المعرفة بالفتح اي ذى الوجه واذى الكنه في الذهن بالذات مع انه فاسد  
 التحقيق انه يحصل في الذهن الغير بالذات والبنى على الفاسد فاسد واما ثانيا فبفتح لزوم كون  
 متصور بالذات ومقصودا بالعرض وعدم ما في تصور واحد وتعدد واحد على تقدير تصور الوجه في تصور  
 الشيء بالوجه بالكنه والوجه لان تصور واحد تصور من جهة انه مرة لذى الوجه وتصور من جهة  
 ان نفسه تصور بالوجه والكنه واما تعدد التصور تعدد المقصد قطعا فلا يلزم مرجح الاكون الوجه بالوجه  
 الاول يتصور بالذات ومقصودا بالعرض بالوجه الثانية عكس في كنه لا شاعة فيه وجواب عنه  
 الى نسبة وعلما قدوة العلماء قدس سره بان كلامه وقع في العلم بالوجه باوام كونه وجه الشيء ولا  
 في ان الوجه باوام كونه وجه الشيء لا يمكن ان يعلم بالوجه او الكنه مستلزما ان يكون تصور بالذات  
 وبالعرض متصورا بالذات وبالعرض في تصور واحد وتعدد واحد واما ثانيا فبان ما ذكره المحقق  
 في الاختلال كما يدل على جواز التصور بالوجه يدل على جواز التصور بالكنه ايضا بان تقدير تصور  
 الكنه في تصور الشيء بالكنه لما لم يكن ان يكون بالكنه والالزام ان يكون التصور بالذات متصورا بالعرض  
 والمقصد بالعرض متصورا بالذات في تصور واحد وتعدد واحد لا بد ان يكون كنه الشيء نتج من حقيقة  
 الكنه في الذهن بحيث ليس مرة لذى الكنه من دون شئ تصور بالوجه فيجب على تقدير نظريته في كل  
 وقدم نفس ان يحصل حقيقة الكنه بعرف الزمان الغير المتناهي من الازل الى حين في حصول  
 سائر التي هي انيات لذى الكنه فمبطل مرة لذى الكنه ولما راجع انما قال جدي دستاوا شاذ  
 كما ان المحققين قدس سره لا يعني عليك ان العلم بكنه الشيء على تقدير نظريته اكل غير متصور كيف هو  
 من اقسام العلم العبدية فلو كان علم الوجه في تصور الشيء بالوجه علما بكنه الوجه صار بدسيا فيكشف  
 انما هو بداهة البعض انتهى وقد لفت بغير آخر بان المحشى ان لا يقول تصور كنه الوجه في  
 بل تصور الوجه في تصور الشيء بالوجه تصور كنه الوجه يشمل كنه الوجه في الذهن بان يكون آلة الاتعا

تشمل هذا الكنه من كون سبق طلب كسب في مختص بالبدنيات فانشا هذا الاحتمال خرق النقص  
 وان اردت تشمل هذا الكنه بعد طلب كسب كما يدل عليه قوله تعالى تقدير نظرية الكل يحصل في تلك التصورات  
 الزمان فيلزم سبق المعرفة بالوجه والا يلزم طلب المهور المثل ويكون هذا التصور مقصودا لم يجرى  
 ملاحظة في هذه الملاحظة ولا يلزم ما يلزم في التصور بالكنه وانما فاما فاني بما قال هذا الحق  
 سره من ان ما قال الحاشي في بيان كون علم الوجه بكنه الشيء على تقدير تمامية معني من اوجه الى ان  
 فانه ليس عين ادى الشئ وعلى تقدير عدم تمامية فتقدير الشئ سالم عن الشئ انتهى وانما سادس  
 ما قد كرم في تقرير الاختلال من انه يجوز على تقدير نظرية الكل في قدم النفس او از تصور الوجه بكنه لا يجرى  
 الى صرف الزمان من الازل الى حد معين في طلب مباديء والا لكان التصور بالوجه تصورا بالكنه  
 عنه بعد كل قول الحاشي يحصل على ان من حصول بالجار والملازمة والاضا والجمعة بمعنى الفساد وان تصور  
 الوجه في تصور الشيء بالكنه تصور بكنه الشيء على تقدير نظرية الكل في يحصل اي ليس في ذلك التصور  
 اي تصور الوجه والكنه بصرف الزمان من الازل الى الان لما عرفت من ان تصور الوجه بالكنه  
 تصور بكنه فلا يحتاج الى صرف الزمان الا متناجيا وانما سادس بيان كون الكنه في العلم بالكنه  
 معا وما يكره يستدعي ان يكون الجنس والفصل معا من لئلا نظر وفكر افا وذا تحصيل النوع  
 بحد التام والا يلزم ان يكون ما هو التصور بالذات والمقصود بالعرض مقصودا بالعرض والتصور  
 بالذات في تصور واحد وقصد واحد مع انه كثير لما يحتاج في تحصيل الى التام الى اخر قوله في  
 اه وقع لما منع السيد ابو الفتح على قول الشئ وانما تصور الشئ في كسب كنه من ذلك الحد من  
 الزمان في ذلك الحد زمان متناه فلا يمكن اكتساب كنه فيه من انه يجوز ان يكون مبادي الوجه بالكنه  
 مشتركة فاد حصل مبادي الوجه في الزمان الغير المتناهي من الازل الى حد معين منه حصل مباد  
 الكنه ايضا فانما عينها فلا يلزم حصول مباد غير متناهية لتحصيل الكنه في الزمان الى حد التام  
 حتى يصح ما قاله الشئ بان الفاضل بالاشتراك مبادي الكنه والوجه قد فضل عن معنى التصور بالكنه  
 والاف كيف يتفوه به فان المرأة اي المبادي تكون متحدة بالذات مع المرئي اي في كنه في التصور

سورة الاحقاف المكية ١٢  
 منه الجيب الثاني على السند ١٢

ومتغايرة بالاعتبار من مرتبة التفصيل والمركب من مرتبة الاجمال متغايرة مع الذات وتحتوي على  
 في التقدير بالوجه لا يمكن اشتراك مبادئ الكسب بالوجه ولكنه فان الاشتراك يتصور على نحو  
 احدهما ان يكون ذاتيات الشيء ذاتيات للوجه وثانيهما ان يكون ذاتيات الشيء وجه للوجه  
 كلا النوعين يلزم كون المبادئ متحدة بالذات لما هي مبادئ له ومتغايرة له كك اما على النحو الاول  
 فنظم لان الذاتيات على هذا التقدير تكون ذاتيات لكل واحد واحد من الوجوه وذوي الوجوه فتكون  
 متحدة به بالذات او ذاتيات كل شيء تكون متحدة به كك لما كان الوجه متغاير لما هو وجه له  
 فكذلك الذاتيات ايضا متغايرة له بناء على ان تغاير احد المتحدتين بالشيء عين تغاير الآخر اما على  
 الثاني فلان مبادئ كك متحدة بالذات مع مبادئ مبدله ولما كانت هي مبادئ الوجه وعرضيات  
 له بالذات كانت متغايرة لما هو وجه له بالذات لانها متغايرة للوجه الذي هو متغاير لذوي الوجه  
 بالذات ومتغاير للغاير متغاير بالذات فيكون تلك المبادئ متغايرة له قطعاً واذا لم يصح ان يكون  
 مبدلاً واحداً مشتركاً في التصور ولكنه والوجه فكيف يكون المبادئ الغيرة المتناهية التي كنز على تقدير  
 كون الكل نظراً مشتركاً بينهما ولا يخفى ما فيه فان الدليل الذي اورد وقوه على تقدير كون ذاتيات  
 وجه الوجه دليل على طريق قياس المساواة ويجب فيه ان يكون المقدمه الاجنبية المساخوذة فيلزم  
 القياس صاغة على نيج الكليات مع انهاء ليست كك لان قولكم متغاير متغاير بالذات الذي هو  
 مقدمه اجنبية ليس صايق فانه على تقدير ان يكون الشيء عرضياً وجهاً للامر الذي هو عرضي وجه  
 للآخر الذي يكون تمام حقيقة ذلك الشيء يكون تلك الشيء متغاير للامر الذي هو متغاير للآخر  
 مع انه ليس متغاير للآخر بالذات بل متحدة معه بالذات لانه تمام حقيقة الآخر ان الحيوان لثاني  
 وجه الكاتب الذي هو وجه الانسان مع انه ليس متغاير للانسان لانه عين حقيقة فمجرد ان يكون  
 مبادئ الوجه التي هي عرضيات لتمام حقيقة ذوي لوجه بعضها فيكون المبادئ مشتركة لتمامها  
 وان توهم انه لما فرض ان في ذلك الشيء حقيقة الآخر وتحتوي هو يكون مع هذا الامر الذي هو  
 للآخر البتة كما ان الآخر معرض له بناء على ان ما يكون مقتضى لتمام المتحدتين يكون مقتضى للآخر ايضا

مع انه قد فرض كونه عارضا للآخر فيلزم منه عروض المعارض وهو كما ترى يتفرض بان المعارض  
عندهم منين القيام وكون الشيء خارجا عن الشيء ومحمولا عليه فان كان مرادكم من المعارض في قولكم  
فيلزم منه عروض المعارض او المعنى الاول فلا تم لزومه وان كان المعنى الثاني فلا تم استحالة  
فان كل واحد من المعارضين الخارج عن المعارض محمول عليه بالجملة ان عروض المعارض يلزم  
المستحيل هو قيام المعارض بمعارضه لا يلزمه ولا يلزمه وهو يكون المعارض خارجا عن المعارض وهو محمول  
ليس يحصل وهذا كله تفصيل بالجملة جدي واستاناف استاذي كمال المحققين قدس سره حيث نهل  
وما قدم في بيان استحالة اتحاد مبايى الوجه ولكنه فعله على غرضه فانه يمكن اشتراكهما نظر الى  
ان مبايى الوجه تكون عرضيا للوجه وبقي بعض اثبات ذي الوجه او جميع ذاتها  
فالوجه عرض لذاتي الوجه وذاتيات ذي الوجه عرض للوجه ومغاير المغاير لا يلزم ان يكون شيئا  
وقياس المساوات فاسد وعروض المعارض بمعارضه غير مستحيل لان عروض الشيء للشيء على  
مخرجين الاول بمعنى القيام وهو ممتنع من الطرفين في عروض الشيء للشيء بمعنى انه خارج عن حقيقة محمول  
عليه وهذا يتصور في كل هتيم مع عارضها فان المعارض محمول وفارح عنها والمبايى محمول وفارح  
عنه ولا مناقشة فيه متى فان قلت ان التقدير كون الشيء عرضيا وجه الامر الذي هو عروض  
للاخر الذي يكون حقيقة فذلك الشيء تقدير بطم كيف ويلزم على هذا ان يكون الوجه مبايى  
بالوجه مع انه قد مضى المحشى سابقا قلت قد مر منا ما ينبغي لدفع ما شبه المحشى فتذكره قوله وما  
ان يقيم آه علم ان البطلان لظنير الكل يلزم الدور والتمس من جهة لزوم استحالة الشيء ان يكون  
ان الدور يستلزم عينيه الموقوف للموقوف عليه التمس يستلزم استحالة الأمور غير متناهية  
في زمان متناه و قد مر بيانه واخر ما بينه المحشى في قوله هذا من انه على تقدير الدور يكون  
انه لو كان كل من التصورات نظريا مفصولا اما بطريق الدور والتمس والاول يستلزم ان يكون  
كل من الموقوف الى التمس والموقوف عليه الى الكاسب معرفا بالكسب من جهة كونه كاسبا  
بالفتح من جهة كونه مكتسبا لان كلاهما على هذا التقدير يصف بتيك التبيين فيكون



ح مقصورا الى ما صلا في الذهن بالذات من جهة كونه كاسبا وتصوتا بالعرض اي غير حاصل للذات  
 بالذات من جهة انه مكتسب من تصور آخر بناء على ان التصور في التعريفات تصور واعداد  
 بالمعروف بالكسر ولا وبالذات والمعرف بالفتح ثانيا وبالعرض الثاني يستلزم ان يكون كل  
 من التصورات الغير المتناهية تصوتا بالعرض اي غير حاصل في الذهن بالذات بناء على ان  
 معرف بالفتح وفيه يكون الحصول كك فوجه المعرفة بالفتح ودون المعرفة بالكسر فيلزم تحقق ما  
 بالعرض اي المعرفة بالفتح ودون ما بالذات اي المعرفة بالكسر وبالجملة ان نظرية التصورات  
 باسرها تستلزم الدور والتسم استلزاما بين كماله وهي كون كل منها تصوتا بالذات بالعرض  
 او تحقق ما بالعرض بدون ما بالذات واما امتنع حصول التصورات امتنع حصول التعريفات  
 ايضا لان حصوله بدره غير ممكن ففرض التصورات والتعريفات باسرها في نظرية من جهة  
 لان استلزام كل حال قوله فافهم هذه الاشارة الى ما في قول المحشي مما يمكن ان يقدر آه من الاختلاف  
 بوجه اما اولها بيان الاتحالتين اللطيفين بينهما المحشي على تقدير كون كل من التصورات نظريا  
 وحصولا من آخر من لزوم كونه مقصورا بالذات وبالعرض او تحقق ما بالعرض بدون ما بالذات  
 ويجري على كل تقدير سواء كان حصوله بطريق الدور والتسم كما لا يخفى على المتأمل فالوجه في  
 المحشي ذكر احدى الاتحالتين على تقدير الدور والاخرى على تقدير التسم واما ثانيا فبان الدليل  
 الذي اوردوه المحشي مبنى على عدم حصول المعرفة بالفتح في الذهن انما اليه الالتفات فقط مع ان  
 الحق ان المعرفة ايضا يحصل في الذهن كيف ولو لم يحصل لم يكن المعرفة بالكسر موديا الى حصول  
 المعرفة بالفتح على انه لو لم يحصل المعرفة بالفتح بل يكون الالتفات اليه فقط لم يكن المكتسبا  
 من العلم الذي هو من مقولته الكيفية لان الالتفات من مقوله الفعل مع ان الالتفات الى  
 بدون وجود الالتفات اليه في الذهن حقيقة وبالذات غير مقبول واما ثالثا فبان لو تم ما ذكره  
 المحشي لزوم عدم مكان حصول نظري من نظري مع انه جائز بل اقل واما رابعا فانه لا شبهة  
 في كون شيء واحد مقصورا بالذات وبالعرض من جهتين وكذا لا شبهة في كون كل من التصورات

فنظرت في تصور العرض فانه كما انه متصور بالعرض بالثبوت الى الحركة متصور بالذات بالثبوت الى الحركة  
 ويحقق ما بالعرض لا يتجمل لو تنفي بالذات من وجوبه اخرى ان اراد المحقق بما بالذات ان لا يتحقق  
 على ما بالعرض من ملامح فلا يتم حصوله تحقق ما بالعرض بدون ما بالذات بهذا المعنى ان اراد به معنى انه  
 منه ويثبت على ما بالعرض فلا يتم استغناء في محل النزاع كيف ويتحقق قطعاً وتعبيراً بما في انوار  
 المقام ثم كنا باخوفا للتطويل فليكن بالناسل قال الشارح لا يتم الادعاء دعوى البداية في دعوى  
 الدليل انه ما يرد على غلظ هذا القول مناقشات منها اننا لا نعلم ان هذا الاستدلال لا يتم الادعاء  
 البداية في مقدمات الدليل من اطرافها لانه انما يتوقف على سلوية المقدمات واطرافها وما على ذلك  
 المقدمات والاطراف فلا فضلاً عن دعوى البداية نعم لا بد من الانتهاء الى البيدي كذا يستدل  
 المتوقف على دعوى البداية ومنها ان اراد بقوله وذلك كات في نفى كسبية كل انكسبي  
 على الطلب كسبية الحكم فليس كمن لا يفرغ عليه لانه الحاجة الى الدليل ان اراد ان يبين نفى كسبية  
 كما يقتضيه قوله فنظر ان الاستدلال يؤل بالآخره الى دعوى البداية في المصطلح فهو مصلح  
 ان يجعل دليلاً على هذا النفي ولو سلم فلا يفرغ عليه لانه الحاجة الى الدليل عليه لجواز ان يكون  
 دعوى البداية نظرية ومنها انه يستفاد من قول الشارح وهذا الطريق يعني الاحالة الى البداية  
 سلم من تكلف الاستدلال عليه انه لو استدلالهم على انهم كانوا جميعاً كذا انما  
 عنه الى دعوى البداية فيه لكونه سلم مع ان ليس كك او لا يخرج اما ان يكون المصطلح  
 او نظرية على الاول لم يصح الاستدلال عليه بدليل سواء كان هذا الدليل غير لان البيدي لا يثبت  
 بالدليل وعلى الثاني لم يصح منه دعوى البداية فيه فضلاً عن ترجيح طريق الاحالة على البداية  
 على طريق الاستدلال ومنها انه لو تم ما ذكره الشارح لم يصح الاستدلال على استدلال كان  
 على امرى معطى كان فانه لا بد في تمام كل استدلال من دعوى البداية في مقدمات الدليل  
 والا فلا يمكن ان يثبتوا اذا كان كك فليكن كك او لا بد دعوى البداية خبراً عن التطويل بالاطراف  
 قرر المحقق كلامه في حيث لا يتوجه عليه مناقشات المتكبره بقوله حاصلة انه لو فوضه  
 جواب لقوله ما يرداه

لا بد لاتمام الدليل لا بل انظر الى كل من هذه الدورات والنسب من دعوى بداهة مقدماته واطرافها والا محال  
تقدير نظريتها لا يقطع الكلام بلزم عدم الدور في التسلسل بخلاف على ان تضمن ان يمنع صحة المقدمات وبطلان  
ويستفهم عن اطرافها فان النظر في قبيل المنع كما تفساره ودعوى بداهة مقدمات الدليل هو هو قولنا  
لو كان الكل من كل من المقدمات والتصدقات نظريتها لا بد ان تسلسل قولنا لو كان الكل من كل من  
بداهة لما احتجنا في شيء منها الى الفكر في قوة قولنا ان بعض التصديقات بداهة بعضها نظري هو هو  
بداهة اطراف مقدمات الدليل في قوة ان بعض المقدمات بداهة بعضها نظري في كل التسلسل  
دعوى البداهة في النظم الذي هو ان البعض من كل منها بداهة ونظري فليكتف بدعوى البداهة  
في النظم اولاً والا يلزم التسويل بلا طائل وهذا هو المخرج لطريق الاحالة الى البداهة لاثبات النظم  
على الاستدلال المذكور اذا عرفت هذا فلا يتوجه مناقشة من المناقشات اما الاولى في بيان المراد  
من توقف الدليل على دعوى البداهة في مقدمات الدليل اطرافها التوقف بالنسبة الى انفسهم كما  
اشارة الى الحاشي او للتضمن ان يمنع آه معلوم ان تمامية الدليل عند انفسهم متوقفة على معاوية مقدمات  
الدليل اطرافها بطريق البداهة لا بداهة بطريق كانت سواء كانت بالنظرية او البداهة وعلى تقدير  
والنظرية له ان يمنع صحة المقدمات ويستفهم عن الطراف فيلزم الدور والتسلسل والاثباتية بيان مراد  
من الدليل في قوله فلا حاجة الى الدليل عليه الدليل الذي ذكره في الشرح من انه لو كان الكل من كل  
التعريف في الدليل عند الخارج لا بل الدليل على كل من كان راداً الى الثانية فيبانا اختيار الشق الثاني  
وهو ان النظم نظري عند الحكم لكن لما كان ثباته بالاستدلال يؤد الى دعوى البداهة في النظم اختياراً  
او لا قصر المسألة فيكون راجع للحالة الى البداهة في المقدمات يرجع على الاستدلال انما الدواعي في بيان  
منشار استلزام بداهة مقدمات الدليل والاطراف له دعوى البداهة في النظم انما هو من جهة  
ان ممول النظم وجه البداهة لا يحجب ان يقع البداهة في كل سطح حتى يجري في كل دليل  
ما يجري في الدليل الذي اوردته الشرح قوله ولا يخفى آه اعتراض على ما قرر الحاشي قولنا لا بد  
ما صلبه يرجع طريق الاحالة الى البداهة على طريق الاستدلال توصيه انه لو تم ما ذكره الشرح لعل على علم

صحة الاستدلال فانك عرفت ان صحة وقوة على دعوى براهمة المقدمات الاطراف وفي قوة الدعوى  
 وهو ان بعض التصورات التصديقات بدعي لان من يقول بكسبية لكل كيف يعلم براهمة المقدمات  
 والاطراف فيتم قضي صحة الدليل على المدعى الذي هو كانه عينه وبها هو القدر بل الاول من المصادرات  
 التي بينها الحش في منتهية حيث قال فيها المصادرة على المظلم على ارجعنا وجه احد ان يكون  
 المدعين الدليل الثاني ان يكون جزو الدليل والثالث ان يكون موقوفا عليه لجزو الدليل  
 والرابع ان يكون موقوفا عليه لصحة الدليل والكل يعلم كاشتماله على المدعى وانتمى على الادعية  
 من ترجيح طريق الاحالة الى البداهة على طريق الاستدلال فان ترجيح الشيء على الشيء سبحانه من جهة  
 كليهما لكن بحيث يكون الاول قوة على الثاني فتعني صحة الطرف المقابل للبرج ولا صحة للمقابل  
 وانما قلنا ان دعوى براهمة المقدمات واطرافها في قوة قولنا ان بعض التصورات والتصورات  
 بدعي حتى نرعا عليها بلزم منه ضرب من المصادرات وما قلنا انها عينه اذ من البين ان دعوى براهمة  
 المقدمات واطرافها دعوى شرعية فيكون قضية شخصية معنى فلا يمكن ان يكون عين اقول  
 المذكور لانه موجبة جزئية فتكون مجردة عن المواد الشخصية نعم لما كانت الشخصية مستلزقة للجزئية  
 انها في قوتها وكانتا عينه فلا يتجبه انه يلزمه المصادرة على المظلم كالحقيقة فكيف يصح قول الحش  
 على ضرب من المصادرة قوله فكانه اراد اذ انظر انه جواب لقوله ولا يخفى بقوته وذكره بعد بيان  
 التعقيب لتقريره انه اراد الشرح من دعوى براهمة مقدمات الدليل في اطرانها ودعواها بلا واسطة  
 حتى يلزم منه ضرب من المصادرة بناء على انما في قوة اصل الدعوى المطلوبة بل اراد ان منها  
 من دعواها بلا واسطة بمرتبة او بمراتب كدعوى براهمة براهمة المقدمات اطرانها ودعوى براهمة  
 براهمة بلا شهادتها او تميم الكلام والالزام الدور والشك من البين ان هذه الدعوى لا علم ليست  
 في قوة اصل الدعوى المطلوبة حتى يلزم منه ضرب من المصادرة ويؤيد ذلك المرادة قول الشارح  
 الى دعوى البداهة في المظلم فان دعوى براهمة مقدمات الدليل في اطرانها بلا واسطة لانه دعوى  
 نفس المظلم الذي هو كون بعض التصديقات والتصورات بدعيا ونظرا لا دعوى براهمة المظلم

اى كون بعض من كل من التصديقات والتصورات بديها ونظريا بديهي اعترض عليه جدى و  
 استاذ استاذى كمال التحقيق قدس سره ان المصادرة لازمة وادعوا الى اول الوباء فثابتها  
 لا يمنع المصادرة لان المصادرة توقفت الدليل على المدعى وتوقف عليه ولا وثايد لا يبنى من اجتناب  
 استدراكا وعجيب قوله فان دعوى براهته آه كيف ودعوى البهاتة بواسطه الغير ليس دعوى بدها  
 المظلم على ان الكلام فى الدعوى الخاص ودعوى براهته المقدمات فى اى موضع يكون بواسطه اولها  
 واسطه يكون دعوى براهته المظلم فان المظلم براهته البعض اى بعض كان اى قضيتة كانت اى  
 فرض فبدها تفتن من المظلم او مساوقة له والدعوى لا غير مسلم لان دعوى البهاتة فى الدليل  
 بواسطه ليس مستلزما لبهاتة المدعى اعم من ان يكون دعوى البهاتة فى المظلم بلا واسطه او غير بواسطه  
 ففى محل النزاع دعوى البهاتة فى الدليل بواسطه او بلا واسطه يستلزم دعوى براهته المظلم فى  
 غير محل النزاع يستلزم سقط قوله قدس سره عجيب قوله فان دعوى براهته آه كيف الخ فاحكم  
 ان دعوى البهاتة فى مقدمات الدليل بالاطراف بالواسطه اشخصى فكيف يصح حكم المحشى بعينيتها  
 لدعوى براهته المطلوب التى هو امر غير شخصى فقال فكيف ان يقال ان قوله فكانه جواب لا يرد  
 يرد على قول الشتم فظهر ان الاستدلال يؤيد بالآخر والى دعوى البهاتة فى المظلم من اثنائها يؤيد  
 الى دعوى نفس المظلم هو لان البعض من كل من التصورات والتصدقات بديهي ونظري الى  
 دعوى براهته المظلم اى كون كل من التصورات والتصدقات بديها ونظريا بديهي ونظريا بديهي  
 ان مراد الشتم من دعوى براهته مقدمات الدليل بالاطراف اعم من ان يكون بلا واسطه او  
 وبكذا احتج تمام الكلام والا يلزم الدور والتمس ومن البين ان غير الدعوى بالاعم مستلزما لدعوى  
 براهته المظلم البتة لانه كما ان دعوى براهته المقدمات والاطراف بلا واسطه فى قوة دعوى المظلم  
 كذلك دعوى براهته بدها بدها فى قوة دعوى براهته المظلم فاقوم ولا تسرع بالرد والقبول كما يحل البتة  
 عليه هو انه فقال ان ليعول اننا لانهم ان دعوى براهته مقدمات الدليل بالاطراف يؤيد الى دعوى  
 البهاتة فى المظلم فان البهاتة والعرضة يكونان مختلفين باختلاف عنوان الموضوع ومن البين ان

موضوع الدعوى من مختلف فان موضوع الدعوى الاول في هذه المقدمات وانظر انما لان اهل ان  
 المقدمات والا نظرات بمرتبة برنوع الثانية كون بعض التصورات والتفديقات نظرية ويعتبرها  
 بديها لان ما لها كون بعض التصورات والتفديقات نظرية ويعتبرها بديها لان ما لها كون بعض  
 بديها المقدمات انظر انما دعوى بديها المقدمات حتى قول الدعوى الاولى الى الدعوى الثانية وادعوه  
 السيد ابو الفتح على قول الشارح وذلك بعينه دعوى البديهة في عدم بديهة الكل من انه لو سلم انه لا بد  
 في الدليل المذكور على بطلان بديهة الكل من دعوى البديهة في ثبوت الاحتياج الى النظر في بعض  
 التصورات والتفديقات فكون ذلك عين دعوى البديهة في عدم بديهة المقدمات في موضوع الجواب  
 يستدل بكل منها على الآخر ولو سلم فانما هو عين دعوى البديهة في عدم بديهة التصورات والتفديقات  
 هي ليست عين دعوى البديهة في عدم بديهة الكل الذي هو الدعوى والثمة لها انتهى فقيهان حكم  
 الشارح بعينه انما هو على سبيل البالغة ومنع لزومية دعوى عدم بديهة بعض التصورات والتفديقات  
 لدعوى البديهة في عدم بديهة الكل من لا ينبغي ان يعنى اليه لانه خلاف الضرورة قال المصنف  
 بالنظر قبل ان هذا التصيد غير محتاج ضرورة ان الاكتساب ينعين النظر اصطلاحا لان اسم انما اراه مقيدا  
 لتعريف النظر فذكره عزى اوجله للاكتساب على متناه الدعوى وهو ممكن التحصيل لكنه لا يلزم الاحتياج  
 العلم في الرسالة قال الشارح المشهور في تعريف الضرورية والنظر على يتوقف حصوله على النظر  
 وما لا يتوقف عليه فشر على غير ترتيب اللفظ وبهذا التعريف قيل انما من صفات العلم قيل من صفات  
 المعلوم وعلى تقدير تعريفها بما لا يتوقف علمه على النظر وما يتوقف عليه لا يكون ان الاس من صفات المعلوم  
 او من البين ان علم العلم لا يترتب على النظر فاقال الشارح ويرد عليه انه ايراد على تعريف النظر  
 بما يتوقف حصوله على النظر فاصلا انه يلزم على التعريف المذكور للنظر ان لا يتحقق علم نظري أصلا  
 انه لا يتوقف حصول شيء من الاشياء وسواء كان تصور او تصديقا على انظر ان لو كان موضوعا  
 عليه المكن حصوله بدون ان توقف الشيء على الشيء عبارة عما لا يمكن حيل الاول بدون الثاني  
 انه ليس كك اذ يتحقق حصوله بالمدس الذي هو قسم من الضرورية المقابل للنظر لان ما لا يتوقف

القدرسية بعلم المطالبات المتكسبة والتعديفية كلها بالحدس قال الفاضل الزيدى ان لايراد لا يتوقف  
 على دعوى الكلياته وذكره احدى بطريق التمثيل فتع الكلياته غير مضر وكذا منع حصول كل علم بالحدس  
 على تقدير تسليم إمكان حصول الكل بل بالنظر لجواز حصول البعض بالتجربة ونحوه قوله وهذا الجواب  
 انما هو حاصل الجواب باننا لم نعلم انهم يلزم على هذا التعريف المذكور للنظري ان لا يتحقق علم نظري بناء  
 على انه لا يتوقف حصول شيء من الاشياء على النظر او يحصل بالحدس لصاحب القوة القدسية لان  
 حصول شيء بالحدس له لا يوجب ان لا يتوقف حصوله على النظر بالقياس الى فاقد ما حتى لا يتحقق العلم  
 النظري بالقياس اليه ايضاً اذ من البين انه لا يمكن حصوله بالقياس اليه الا بالنظر فيحصل لصاحب القوة  
 القدسية يكون مبدئياً بالنسبة اليه لا يمكن حصوله بالنظر وبالنظر الى فاقد ما يجوز ان يكون نظرياً  
 لا يمكن حصوله الا بالنظر فتحقق العلم النظري بالنسبة اليه قطعاً ولا يخفى عليك ان في هذا الجواب ما  
 كان لاختلاف النظرية والبيداتيه بالنظر الى الاشخاص من فعل حيث جعل فيان يحصل لصاحبها وكذا  
 تكون التوقف العتبر في تعريف النظري والفسروري بالمعنى المشهور ساعى لا يمكن حصول شيء الا بالآخر  
 اسكاناً بالقياس الى العالم الذي هو موصوف بما حقيقة ايضاً فكل كون الجواب بالنظر الى ان النظرية  
 اه قوله للقياس اليها اي النظري والبيدي يعني ليس المراد من التوقف على النظر الذي هو موصوف  
 تعريف النظري في جواب الجيب التوقف بالقياس الى النظري البيدي يعني ان النظري شيء  
 لا يمكن حصوله بالقياس اليه الا بالنظر والبيدي بخلافه والالم يصح الجواب فخرج يكون اصله ان حصول  
 شيء بنفسه النسبة الى صاحب القوة القدسية غير موقوف على النظر فيكون مبدئياً بالنسبة اليه  
 وبقي القياس الى فاقد ما موقوف على النظر لانه لا يمكن حصوله الا فيكون نظرياً بالنسبة اليه وهذا  
 كما ترى لانه من المتينحات ان يكون شيء واحد من حيث نفسه موقوفاً على شيء في صوته وغير موقوف  
 عليه في صوته اخرى قوله في دفع الجواب منع ظاهر فان يمكن اه تفصيل الكلام ان الله وضع جواب  
 لا يرد بقوله اذ حصول تلك القوة اه فاصل ان حصول القوة القدسية لفاقد ما ايضاً ممكن بناء على ان  
 حصوله لكل فرد من افراد الانسان ممكن فمحقق العلم النظري العتبر فيه توقف حصوله على النظر

بالقياس اليه ايضا اذ لم يتوقف حصوله بالقياس الى العقل والنظر والتفكير ولو كان كذلك لم يكن حصوله  
 الا به ودون احد من لان القوة عبارة عما لا يمكن حصول شيء الا بالشيء الذي اخرج انه ليس كذلك يكون  
 ان يحصل له بالحدس فصار الاية او تقرى ثم لما قدم المشي بان حكم الشئ بالمكان القوة القدسية بكل فرد  
 افراد الانسان الذي بنى عليه رفع ابواب ليس فيه الا ان منشأ حصول القوة القدسية ليس بالشيء  
 الانسان من حيث هي بل هي لما تحقق في جميع افرادها على السوية لا بد ان يوجد هذه القوة في كل فرد  
 من افراد الانسان لان تحقق المنشأ يوجب تحقق ما هو منشأ له من المشي بقره فان ما كان له تقدير  
 ان يكون القوة القدسية وان كان منشأه طبيعة الانسان من حيث هي التي توجد في جميع افرادها  
 السوية لكن لا يلزم منه ان يكون ممكنا لكل فرد حتى يلزم منه ان كان ثبوته لفاقد القوة القدسية  
 اليه ويتم به رفع الشئ لجواز ان يكون خصوصية لبعض الافراد بية عن انسانيته بالحدس فان ب فرد  
 يكون آتيا عن انسانيته هو ممكن بطبيعة وان كان البعض الآخر قابلا له تحقق المنشأ وما يوجب تحقق  
 ما هو منشأ له اذ لم يمنع مانع فاعلم ان تقرير مشي المشي بهذا المنشأ اولى مما قرره بعض العامة من  
 وجوب مكان القوة القدسية لكل فرد ومن افراد الانسان بان السمع والفهم سائر الافراد فان القوة  
 القدسية التي تشبه في وجودها في فرد هو صاحب القوة القدسية يمكن وجودها في فرد آخر وهو الذي  
 يكون فاقد الدام ان لا يمكن الفرد يمكن سائر الافراد بل يجوز ان يكون لبعض الخصائص  
 مما يمنع القادر بما انصف به بعض الخصائص الاخر فمع يجوز ان يستحيل فاقد القوة القدسية بية  
 فامتنع حصول العلم من دون نظر لان هذا التقرير لا يلائم عبارة المشي كما لا يخفى على ذي الاقدام  
 قوله الا ان يعلم الشائع في الايمان او اشارة الى ما يقع على وجه الضعف تقريره ليرد على انه  
 يجوز ان يكون لبعض الافراد خصوصية آتيا عن انسانيته هو ممكن بطبيعة من حيث هي ممكن ليرد  
 في انه لا يكون آتيا عن انسانيته بين جملة الطبيعة الاخوة فيه ولا كيف يسلح ان يكون الفرد الآخر  
 متفخا بتحقيق ما هو منشأ الا بالاراء الطبيعية من حيث هي فيه فاما مكان القوة القدسية وان يجوز ان يكون  
 لخصوصية الفاقدية غير ثابت لفاقد لكن بالنظر الى طبيعة التي هو الانسان يكون ثابته بية



لما كان الشائع في المواد الثلاثة من الوجوب لا المكان الانتفاع انما هو اخذها بالنسبة الى الطبيعة  
 من حيث هي دونها من حيث الخصوصية لا بد ان يحمل الانسان المعبر في تعريف التوقف المعبر في  
 النظري هنا على المكان فنسبته الى الطبيعة من حيث هي لان الشئ هو المعبر في التعريف  
 فيكون تعريف النظري بما يتوقف حصوله على النظر الذي هو معني ان يمكن حصوله من حيث  
 الطبيعة بدون النظر بشروطها بسائر افراده وان كان بالنظر الى فاقد القوة القدسية فانه يمكن  
 لكل فرد حصول كل علم بلا نظر بالنظر الى طبيعة الانسان من حيث هي فلم يحقق علم نظري قال لا بد ان  
 وجه الضعف ظاهر فان التبادر وشيوع من المكان الماخوذ في تعريف التوقف فلا مكان  
 الطبيعة من حيث هي والالم يصح ان يقع توقف الابن على الاب فانه يمكن طبيعة الابن بدون الاب  
 لا ريب في صحة هذا القول قال ابي سوران العلوم العقلية والنقلية قد سره في رتبة ضعف العلم  
 الثلاثة وان اعتبر نظر الى طبيعة الفرد ولكن يجوز ان يكون مرادهم عدم حصول علمه نظر الى  
 الشخص الفاعل ولا المعنى بالفاقد الفاعل من حيث انه فاقد ليرجع الى الترجيح الآتي بل نفى معناه  
 الشخص الفاعل ويجوز ان يكون لبعض الأشخاص آثما من القوة القدسية كما لا يخفى على السائل قوله  
 وان قرر اجوابه يعني لو قرر جوابا لا يرد على غير ما قرأه بالنظر الى النظرية والبداهة اثباتا فاجاب  
 الاشخاص بان ليس المراد من التوقف المعبر في التعريف اشبه بالنظري البديهي التوقف بالنسبة الى  
 الانسان سواء كان احد القوتين القدسية او فاقد لها بل بالنسبة الى الفاعل من حيث انه فاقد فيكون  
 النظري مع عبارة عما لا يمكن حصوله لفاقد القوة القدسية من حيث انه فاقد لها والتبعية كما لا يخفى عليه مع  
 من ان حصول القوة القدسية لفاقد لا يتم يمكن بناء على مكان حصولها لكل فرد من افراد  
 الانسان فلا يتوقف حصول كل شئ على النظر بالنظر اليه ايضا فلم يحقق العلم النظري بالقياس اليه  
 رسلا لان المكان القوة القدسية لفاقد لا يحمل النظري بدسيا لان البداهة والنظرية انما يعتبر  
 بالقياس الى الفاعل بشرط كونه فاقد فالذي يكون نظريا بالقياس اليه يكون نظريا بالقياس  
 اليه ولا يوسوسك الوهم بمثل ما ذكر في اجواب السابق من ان التبادر والشائع في المكان وغيره

من السما والارض فافترضا النسبة الى الطبيعة من حيث هي فيكون المراد من الامكان الذي هو القوة  
 في تعريف التوقف للعبارة في تعريف النظري الامكان بحسب الطبيعة من حيث هي ولا يربى في ان  
 طبيعة الفاقد غير آتية من حصول كل شئ بل بالنظر لفيضان القوة القدسية من الفيض المطلق  
 سلبه لاننا نقول بان شيوخ الامكان وغيره في الطبيعة من حيث هي انما هو اذا نسب الى الشئ المطلق  
 دون ما اذا نسب الى الشئ المقيد اذ على هذا يكون المتبادر المشاع من افترضا بالنسبة الى القيد  
 وهو ليس الا بذا ودون في ان كان امكان الحصول بالنظر اذا نسب الى الفاقد المقيد كونه فاقد  
 فيكون المتبادر في تعريف النظري بالامكان حصوله لفاقد القوة القدسية فنظر الى خصوصية  
 حيثية التقديران الا بالنظر والبيديي بخلافه ولا يرد على الجواب ان باب نظري يحصل لفاقد  
 القوة القدسية من حيث هو فاقد لما بالنظر لصاحب التجربة فانه توقف على النظر بالقياس  
 اليه فلم يكن نظريا فاعلم بتمام التقدير بفاقد القوة القدسية من حيث هو فاقد لما مادة الابرار  
 لان في كمال الفاقد للقوة القدسية من حيث هو فاقد لما انما وقع من العشي تبشيرا والمقصود ان  
 القوة القدسية ونحوها فيهم يراد ان ابتداء الجواب على عدم اختلاف النظرية والبيديية باختلاف  
 الاشخاص مما لا وجه له فانه يتم على تقدير اختلاف البيديية والنظرية باختلاف الاشخاص في  
 كما لا يخفى على وى الا تمام الا ان يتم ان ذكر حديث عدم الاختلاف ليس على وجه الابتداء  
 بل لما ياء الى ان جواب الابرار على تقدير عدم الاختلاف انما هو هذا الجواب لا غير قال الشيخ  
 والجواب انه قيل بهذا جواب عن اصل الابرار وعن الجواب الاول في الاول ادلى استقالات الشا  
 بكونه جوابا عن ايراد قبله عن مؤنة الاول انتهى في اصل الجواب عن اصل الابرار ان  
 المعية في النظري والبيديي بمعنى ان لا يمكن حصول الشئ الا بعد شئ اخر حتى يرد عليه الابرار  
 الخلافة الصحيحة لدخول الفاقد ولا يربى في تحققه فيما نحن فيه بنا على انه يصح ان يقيم اذ حصل  
 يحصل العالم النظري فاما ان حصول النظري بتغير النظر لصاحب القوة القدسية لا ينافي النظرية  
 وعن الجواب الاول انما ان سلمنا قوتكم ان حصول القوة القدسية لكل فرد من افراد الانس

يمكن لكن لا يمكن ما فرغتموه عليه من قوله فلا يتوقف حصوله نسبتها اليه على النظر بنا على ان  
 التوقف عبارة عما لا يمكن حصول الشيء الا بعد شيء آخر حتى يمتلئ اجواباً لا اول لم لا يجوز ان  
 يكون معنى العلامة المصححة لدخول الفاروق كاشية في تحققه لانه يصح ان يقال اذا حصل النظر  
 فيحصل العلم النظري فاما كان حصول النظر بالمدرس لا ينافي كونه نظرياً ولا يظهر لك من هذا  
 ان ذكر الشارح حديث جواز تعدد العلل المستقلة بمعنى التوقف عليه التام على مع واحد  
 بل لا بد ان يحصل العلم بكل من العلل المذكورة لو حصل ابتداء ليس من جهة ان اجواب متوقف  
 عليه كما فيه المحشى حيث قال هذا اجواب بمعنى انه حتى يتوجه عليه الاعتراض المذموم  
 بقوله واحق آه ومنشور فليكن ان ليس له دخل فيه بل من جهة انه سند لاطلاق التوقف  
 على العلامة المصححة لدخول الفاروق بانه ان اعتبارهم التوقف العتبر في تقرير لعلته الفسرة بانه  
 عليه السلام يدل على ان التوقف يستعمل في العلامة المصححة لدخول الفاروق فانه ما لم يصح في ثبوت  
 تبدل العلل المستقلة على مع واحد فخصي على الساق قبل اعتبار التوقف العتبر فيها بالمعنى المشهور  
 لظهور ان العلم لا يتوقف بهذا التوقف على علته من العلل المستقلة الكذائية والامكن بحقيقة  
 من علته اخرى لا بد ان يراوده المعنى الاخر اي العلامة المصححة لدخول الفاروق لا يستلزم تحققه  
 في الصوة المفروضة فانه يصح فيها ان يقال ان تحقق تلك لعلته من العلل المذكورة فيتحقق العلم  
 قوله واحق ما ذهب اليه المحشى وغيره من المحققين من انه لا يجوز آه اعتراض على كلام الشارح عليه  
 ان المبني عليه للجواب المذكور من الشارح جواز تعدد العلل المستقلة لما كان بطلان هذه فكيف  
 منه اجواب لان بطلان المبني عليه مستلزم لبطلان ما هو مبني عليه لا يخفى باذنه فانك قد عرفت ان كراهية  
 حديث الجواز المذكور ليس من جهة ان اجواب متوقف عليه بل من جهة انه سند لاطلاق التوقف على العلامة  
 المصححة لدخول الفاروق ان بطلان السند يستلزم بطلان مبني عليه هو يستلزم بطلان الجواب المذكور  
 عليه لان بطلان المبني عليه يستلزم بطلان ما عليه فقلت لان بطلان السند يستلزم بطلان مبني عليه  
 لانه انما هو فيما اذا كان السند مساوياً لذي السند ولما لم يكن هناك لانه انما هو في كلف يستلزم بطلان

ذي السند يلزم منه بطلان الجواب قوله فان خصوصية علمتين ملقاة آه دليل لعدم جواز  
 تعدد العلل المستقلة على مورد واحد تنحصر على سبيل التبادل ماصلا له لوجاز ان يكون لهم واحد  
 علمتان مستقلتان على سبيل التبادل يكون كل واحد منهما علمية على حدة على حدة بخصوصية متوقفة عليها  
 لهم ومتروكة عليها لان العلة عبارة عما يتوقف وتترتب عليه العلم ومن العلوم ان خصوصية ملقاة  
 في التوقف والترتيب ولو كان لما دخل فيه لم يتوقف ولم تترتب لهم على العلة الا مع اعتبارها  
 بخصوصية بناء على ان العلول لا يتوقف ولا تترتب الا على شئ يتتبع حصوله بدور مسانعة قد  
 فرض انه يمكن حصوله من العلة الاخرى المقترنة مع الخصوصية الاخرى لو حصلت ابتداء واذا  
 الخصوصية لا يكون كل واحد واحدة واحدة من العلمتين بخصوصية ملقاة بل يكون القدر المشترك بينهما  
 ملقاة لانه يتتبع حصول المعبر بدونه والقدر المشترك سواء كان طبيقة يتك العلمتين من حيث هما  
 اوس حيث شخ الفردية المشتركة بين خصوصية الافراد واحد فيكون العلم واحد لا متعدد  
 وبهنا اجاب لا بد لنا ان نورد ما تروى في القلوب الشائتين وتنشيطا لاذ بان الناظر في العلم  
 ما افاده بدي كاستاذي كمال المحققين قدس سره بقوله لكان نقول ان كون الشيء  
 ملقاة انما هو على تقدير ان يراد بالتوقف في معنى العلة التوقف بمعنى ان لا يمكن حصول العلم  
 بدون آخر وهذا الجواب مبني على تصرف في معنى التوقف والرجوع من المعنى الاول الى المعنى  
 ب في معناه من جهة دخول الفاديه فلا يصح قولنا ان خصوصية العلة ملقاة في التوقف وقولنا  
 العلم لا يترتب الا على شئ يتتبع بدونه اول الترتيب فان من جوزه تعدد العلل المستقلة لا كيف  
 يسا عد عليه ولذا ترك ذلك المعنى في تعريف التوقف الماخوذ في تعريف العلة واخذ معنى آخر  
 انتهى ما قيل لدفعه من ان تعدد العلمتين بطل منه سواء كان التوقف بالمعنى المشهور او بالمعنى المصغر  
 اليه لان المعص لدخول الفاء هو الترتيب الذي هو عبارة عن ملقاة ذاتية بين شيئين بحيث يتتبع  
 الا فكل كما بينهما لا عن شرط التقريب سواء كان بالعلمانية او بالاتفاق كما يظهره الناطل السابق  
 انتهى فبينما ان سلطنا ان المعص لدخول الفاء ليس عبارة عن شرط التقريب لكن لا يلزم منه ان يكون

عبادة عن ملاقة ذاتية بحيث يمنع الالفكاك منها بل هو عبارة عن ان يكون للشيء دخل في  
 في وجود شيء آخر سواء امكن الالفكاك بينهما او لا بحيث يقع بجاله فان وجه كلام المحشي بان  
 غرضه اتيان الدليل على ابطال قعود العلة المستقلة على نزع البديل على كمال التقديرين سواء كان  
 المقوقف الماخوذ في تعريفه العلة بمعنى لولاه لا يمنع الاخر او بمعنى الترتيب اي الملاقة بمعنى لولاه  
 وهو الذي سيجوز المحشي بقوله كون الشيء موقفا على شيء وتقدما عليه بالذات فان القعود المذكور  
 بطل عنه ثم سطرنا ووالدليل على ابطاله على التقدير الاول بقوله فان خصوصية العلمتين آه ويزعم  
 ابطاله على التقدير الثاني بناء على التزامه بين هذين العلمتين كما يشير اليه قوله سواء اراد آه لان  
 ابطال احد التزامين يوجب ابطال التزام الآخر فيكون قوله واقضى يقتضي انها ايضا محسنة  
 اريد بالعلمة آه اشارة الى الدليل على ابطاله على التقدير الثاني ويساعد هذا التوجيه قد المحشي في آه  
 فيل قوله انما هو القدر المشترك به بقوله لا يقتضي انه اذا كان كل منهما تاما كان مشترك بينهما معا في التأثير  
 واللازم تحصيل الحمل استحال وان الحق ان المؤثر على تلك التقدير هو القدر المشترك ثم العلم بمعنى الترتيب يعني  
 كون العلم احتمالا بالية متلازمان المقص من هذا الدليل ما ان مقتضى قعود العلة بالاول يلزم انتفاء قعودها  
 التام كما ان المقص من الدليل الاول بان انتفاء قعودها بالثاني يلزم انتفاء قعودها بالاول فلا يقتضي انتفاء  
 المؤثرات التي قدس كما لا يقتضي على من له ادنى فطانية ويتبين ان يعلم انه على هذا التوجيه يجب ان يقال ان  
 المحشي في النتيجة الاخرى بقوله انت تعلم ان الممكن في وجوده وعده محتاج الى العلة في وجوده الى وجوده  
 في عده الى عده فلو كانت احدى العلمتين موجودة والاخرى معدومة ولم يعدم العلم بعد ما يلزم  
 الترتيب بلا مخرج فان المفروض ان كلامه من ملحق الوجود وان عدم مقتضى مع مقتضى احد العلمتين في الآخر  
 بل يلزم ترجيح المخرج لعدم احتياج العلم الى التأثير ان الاحتياج وعدمه لا يختلفان بجل الترتيب  
 والقديم انتهى دليل لقوله ان العلم لا يترتب آه ودون قوله لا يقتضي يقتضيه انما اليزم آه وان لم  
 يمتنع في هذه الصفة لتطبيق الدليل على المدعى الى كلف كما يحتاج اليه في الصفة الاولى بان  
 يقرر كلام المحشي بان العلم في وجوده محتاج الى وجوده العلة وفي عده محتاج الى عدمه فلو لم يترتب العلم

على شيء يتبع حصوله بدونه بل على خيره ايضا بان يمكن حصوله من غير ان يحصل تبدل فيكون له  
 علان بان يحصل من كل منهما فحصل ابتداء فلو فرض انه وحدثت إحدى العلمتين او بعد العلمين او امر  
 معدومته ولم يعدم العلم بهما يلزم التزجج بلا مرجح آه لانه على تقدير جعله وبطلان قوله لا يتحقق  
 ايضا آه يكون قوله العلم انه لا بد من فكون قابلا للشمع فلا يتم الدليل الذي اوردته المحشى بقوله فان  
 خصوصية العلمتين آه لا يبطال فقد العلل المستتاة على نزع البديل على تقدير اخذ التوقف للعبير  
 في العلة بالمعنى الاول فان تمامية موقوفة على تمامية قوله العلم وسدتم تمامية التوقف على تمامية علم  
 تمامية ما يتوقف عليه دعوى ان قوله العلم آه ضرورية غير مسلمة عند الخصم واذ المسموع قوله فان خصوصية  
 العلمتين آه لم يتم الدليل الذي يؤيد عليه قوله لا يتحقق يقتضي انها الفرح سواء اراد به بالعلم آه لا يبطال  
 فقد العلل مستتاة على تقدير اخذ التوقف المذكور بالمعنى الثاني لان تمامية موقوفة على تمامية  
 كما عرفت واقام يتم الموقوف عليه فكيف يتم ما يتوقف عليه فلم يتم الدليلان المذكوران او ربما اشتر  
 المطالبين اقول ان التوجيه المذكور وان كان مناسب الكلام المحشى في الحاشية الثانية لكنه لا يناسب  
 ما هو ظم كلامه في الحاشية اذ اتيان قوله فان خصوصية العلمتين تلوقوله وهذا الجواب شيء آه بل  
 صرحا على انه دليل لا يبطال التعداد المذكور على التقدير الثاني وبناء بحث المحقق انما هو على ظم كلامه  
 على ان جعل الترتيب عبارة من ملازمة مصححة لدخول الفاء والقول بان به هو الذي يسعير المحشى  
 بقوله كون الشيء موقوفا عليه لا يساعد كلام المحشى في حاشيته المتعلقة على شرح المواقت حيث  
 قال فيها يطلق العلماء على تعيين الال كونه الشيء مقابا الى الثاني كونه مترابعا الى كونه بحيث لا لا  
 وجودا لا آخر كونه متقدما عليه لا بذات انتهى فانه يدل على ان الترتيب يستعمل بمعنى اولاه لا متبع وجوب الامر  
 المصحح لدخول الفاء واذ قد وحيث بما ملونا عليك فكم لك انه لا يرد على اقتراح قدس سره ان الال  
 من بعد ان لا بد لشيء ان يتم في العلل المستتاة بمعنى التوقف الى تمام دعوى بلا دليل انتهى بان هذا العقل  
 الدليل الذي اوردته المحشى المدقق في حاشيته الحاشية لقوله انت تعلم لانك قد عرفت ان حاشية الحاشية  
 دليل لقوله لا يتحقق يقتضي آه بل هو دليل لقوله العلم لا يترتب آه فقول المحشى من بعد ان لا بد لشيء

في غير موضع ان العقل يقبض عن ان يكون حصول العلم اقوى من العلة فيلزم ان يكون

معينا وذلك كما هو في العلم والشرائط والروابط فانهم يجوز وايضا ما لم يجوز وانما  
 المستقلات فني صوة يتصور فيها تقدم استقلالها بدلا كيف يمكن ارجاع العلة الى القدر  
 المشترك انخلا عما عن المتعينات فانه يوجب ان يكون القدر المشترك هو العلة المستقلة وهذا  
 المستقل وذلك خلاف ما ذهبهم وصير الحكم انتهى الا ان يقال ان حكمه يكون القدر المشترك علة للعلم  
 الشخصي ليس يعني انه علة بانه مستقلة وقاعل مستقل له بل يعني كونه شرطيا لروابطها لانه في  
 فان العقل لا يقبض عن ان يكون الشرط اضعف من الشرط فيكون حاصل كلام المحسح ان ما تر  
 في بعض المواضع من تقدم العلم المستقلة بمعنى الموقوف عليه التام فليس تقدم العلم المستقلة  
 في نفس الامر لما ليست بموقوفة عليها للعلم اصلا فضلا عن كونها موقوفة عليها او قفا  
 تاما اذ خصوصية العلتين بلغة في التوقف والترتيب كما علمت بانه انما الموقوف عليه في التوقف  
 القدر المشترك لكن لا بمعنى الموقوف عليه التام بل بمعنى مطلق الموقوف عليه لكونه شرطيا اذا الموقوف  
 عليه التام على العلة التامة انما هو جميع ما يتوقف عليه افاقته الفياض وهذا القدر المشترك  
 وهذا المجموع واحد البته قولنا خلاف انما هو في هذه الصوة ودون الاثنين فانها لما كان  
 بلا ريب اما الاولى منها فبان حصول العلم امکان مجموع العلتين فيكون هي العلة حقيقة وهذا  
 لا يتعد او باحدها معينة فيلزم ان يكون الآخر لثوابها وايضا لما فرض كون كل منهما علة فما هو  
 في حصول العلم من علة واحدة معينة ودون الاخرى وبذلك لا يلزم الترجيع بلا مرجع او بكل منهما  
 فنلوا احدهما اما الثانية منها فلان العلم اذا حصل من احد العلتين مثلا وتماقت الاخرى عليه  
 فلما ان تكون موقوفة في تحصيل وجوده او لا وعلى الثاني لم يتبق علة ههنا وعلى الاول لما كان  
 موقوفة في عين الوجود الاول بالحاصل من العلة الاولى فاما بقائه فيلزم تحصيل الحاصل لوجه  
 بان عدم الوجود الاول ثم حصل في الوجود من هذه العلة فيلزم اعارة العلم ومضى في غير الوجود  
 فيلزم ان يكون الشيء الواحد الشخصي الموجود في الخارج وجودا حقيقيا ان في ظرف واحد في

له اشارة الى النسب والافق وجوه ضعف هذا القول

زمان واحد وذاك كما ترى قوله في تحقيق انهما على الصفة انما فيه ان يقع كالمعتنين الاولين  
 سواء اريد آية بيانه لما كان بين العلة والمعلول علاقة فاصلة بها يتحقق العلم تقديره اذ بهما تارة تكون  
 الشيء محتاجا اليه بمعنى ان لا يمكن حصول المحتاج الا بعد حصول المحتاج اليه تارة تكون الشيء مع مصدر  
 الشيء تارة تكون الشيء موقوفا عليه الشيء اي متوقفا عليه بالذات فتتعلق المعاول من العلة بالشيء  
 اذ تارة ما من الحان في الثالث المذكورة التي لا يرب في تلازمها فلما ابطال تعدد العلل المستقلة على  
 مع ما قد نفى به لا بالمعنى الاول فهو كون الشيء محتاجا اليه بمعنى ان لا يمكن حصول المحتاج الا بعد  
 حصوله بالذيل الذي سبق من المحشى بقوله فان خصوصية العلة بين آية ابطال تعدد بالعينين  
 المتأخرتين والايقوت التلازم قائم في العلم من كلام السيد الى الفتح من منع اعتبار العلة بمعنى  
 الموقوفات عليه وان غيره في صفة تعدد العلل المستقلة بطريق التناول لانه لما كان بين  
 المعاني المذكورة تلازم لا يمكن منع اعتبار واحد دون واحد قال جدي وهاستاذ استاذي  
 كمال العلة والدين قدس سره ما زعم من التلازم بين المعاني جدي في تخالفه فان كون الشيء مصدرا  
 للشيء لا يلزم منه كونه محتاجا اليه بمعنى ان لا يمكن بدونه فمحتاج اليه مطلقا وان لم يكن بدونه  
 فلما صح عند المجيب لبدلية في العلة ورجوع هذه البدلية الى البدلية في المصدرية كانت مجوزة  
 عنده الحاجة في العلم على وفاقه فان المعد يحتاج الى كل واحدة من المنقالات المعينة بحيث اى حاجة  
 تقيدته تكفيه وبه يصح دخول الفارق وكون الشيء موقوفا عليه بالمعنى التام عند المجيب لا يلزم الاحتياج  
 بمعنى لا يمكن بدونه فكان بناء كلام المجيب على انقضاء التوقف بالمعنى الثاني وبناء كلام المحشى على انقضاء  
 بالمعنى الاول وذلك تحسفاً لآي قيل في وجه التلازم ان مصداق هذه المعاني ليس الا باطل  
 الضبط الذي بوجوده واجبا به يجب العلم وابتداءه وانتفاءه وانتفاءه فاصلة يتبع فيكون بين هذه  
 المعاني تلازم ويتبع التعمد ولو بدلا قوله وترتيب في العقل لانه لا يحل لبعض المعاني ولا  
 وبعضها سوخر ابيانه انه من البين ان العلم لا يمكن محتاجا الى العلة لم يكن العلة مصدرة له فيكون  
 احتياج المعنى محتاجا اليه لمصدرية العلة والاحتياج اليه يكون مقدما على المحتاج فيكون احتياج

به القائل ان لا يكون العلم



مقدما على مصدرية العلم والى هذا اشار الحاشي بقوله تقدم امتياع آه مصدرية العلم مقدما على  
 العلم لانه من اجلي اليد هيئات انه عالم كمن العلم مصدرية العلم لا يكون العلم متحققا فيكون تحقق العلم  
 ح مفتقرا اليه بالكم ومصدرية العلم مفتقرا اليه بالفتح والمفتقر اليه بالفتح يكون مقدما على العلم  
 اليه الى هذا اوى بقوله وتقدم مصدرية آه وتتحقق العلم بتقديم على تاخره من العلم لان تاخره  
 عن العلم وصفه والوصف يكون متاخرا عن الموصوف واليه اشار بقوله وتقدم تحقيق العلم  
 والتاخر عن العلم مقارن لتقدم العلم على العلم لان العلم لما كان متاخرا عن العلم بالذات  
 العلم متفردة عاياه بالذات البته اذ التقدم والتاخر من التضافات فلا بد ان يكون تحقق العلم  
 في العقل متاخرا عما تحقق الاخر فيه فيكون تقدم تحقق العلم على تاخره عن العلم مستلزما للاحتمار على  
 تقدم العلم على العلم الذي هو مقارن لتاخره عن العلم لان المتقدم على ما مع الشيء يكون  
 متقدما عليه لا محالة واليه اشار بقوله المقارن تقدم ما عليه فيثبت الترتيب بين العلم في الكون  
 بان يكون المعنى الاول متقدما على المعنى الثاني والثاني على الثالث فان قلت ان العلم بالذات  
 الثالث عبارة عن كون الشيء موقوفا عليه كونه متقدما عليه بالذات ومن البيان لا يثبت  
 تقدم العلم بمعنى كون الشيء مصدر الشيء الذي هو معنى ثان الا على جزوا واحدة وهو كون الشيء  
 متقدما على شيء بالذات دون الجزوا الاخر ايضا وهو كون الشيء موقوفا عليه شيء قلت ان تقدم  
 بالذات لما يستلزم كون المتقدم موقوفا عليه لانه عبارة عن تقدم المحتاج اليه على المحتاج اليه  
 تقدم المصدرية على التقدم بالذات مستلزما لتقدمها على كون الشيء موقوفا عليه فيثبت  
 تقدم العلم بمعنى كون الشيء مصدر الشيء على العلم بالمعنى الثالث قطعا ثم لا يخفى على السائل ان  
 على هذا يكفي لبيان المعنى الثالث للعلم وذكر اول الامر من اما كون الشيء موقوفا عليه للشيء  
 او كون الشيء متقدما على الشيء بالذات فيبلغ ذكر احدهما قوله فالصواب الجواب ان العلم  
 المعلومات آه الفاء للتعقيب يعني لما بطل جواب الشارح للامير ابن ابي جابر فقدمه على  
 مستقلة على معلول (مختص) الذي هو باطل عنده والبنى على الباطل باطل فالصواب في الجواب

ان يقال المعلومات الخ لا بد لنا ان نمين اولاد وجه الاختلاف المحشى من ان المراد من الحصول  
في تعريف النظرى مطلق الحصول الذى هي مرتبة الطبيعة من حيث هي التى تحقق تحقق فرد  
ونحنى باعتبارها وفي تعريف الابدئى الحصول المط الذى هي مرتبة الطبيعة من حيث العموم  
التي تحقق تحقق فرد ولا تنفى الا باعتبار جميع الافراد ثم نمين حاصل الجواب انه لا يمكن على  
ما سمع انه لو لم يرود مط الحصول في تعريف النظرى والحصول المط في تعريف الابدئى ما  
ان يراد من الحصول في كلا التعريفين الحصول المطلق او مطلق الحصول وفي تعريف النظر  
الحصول المط وفي تعريف الابدئى مط الحصول الكلى بل ما لا دل بيان النظرى على التغير  
يكون عبارة عما يتوقف حصول كل فرد فرد منه في الذهن على النظر والابدئى ما لا يكون كك  
وهذا يستلزم ان لا يكون شئ يكون نحو من انما حصوله بالنظر ونحو غيره بديهيا ولا نظريا بالعلم  
بعد تعريفها عليه فلم يكن العلم الحصولى الذى هو قسم للنظرى والابدئى منحصرا في العلم  
فاننا انما لا نحصره انما الثاني ابيان النظرى حيث يكون عبارة عما يتوقف حصول فرد  
منه في الذهن على النظرى والابدئى بجملة شئ يكون نحو من انما حصوله في الذهن  
النظر ونحو غيره ونظريا وبديهيا ما لم يكن بينهما تقابل وهذا كما ترى والتقول بان بينهما تقابلا  
بسبب ايجثيته والاعتبار فلا منافية انى ان يكون الشئ الواحد نظريا من جهة حصول نحو منه  
نظريا وبديهيا من جهة حصول نحو منه بغير النظر بمج العقل السليم واما الثالث فبيان النظرى  
ونحو عبارة عما يتوقف حصول كل فرد فرد منه في الذهن على النظر والابدئى كما لا يتوقف  
حصول فرد منه في الذهن على النظر وهو يوجب ان لا يوجد علم نظرى اصلا او لا يمكن ان  
يوجد شئ يكون جميع انما حصوله موقوفا على النظر حتى يحقق نظرى فان القوة القدسية  
لما كانت ممكنة لكل فرد فرد من الانسان يمكن ان يعلم الاشياء كلها كل فرد فرد منه بالعلم  
الذى هو تقابل للنظر اذا عرفت هذا في اصل الجواب ان حصول المطالب كلها بالحدس حسب  
القوة القدسية لا يوجب ان لا يتحقق علم نظرى اصلا بنا وعلى انه لا يتوقف حصول شئ من الاشياء

سواء كان مقصودا بقيا بالقياس اليه على النظر ولو كان مقصودا عليه حاصل الا بدون  
 الحدس الذي هو من المبدء ان المراد من الحصول في تعريف المبدء حصول المبدء فيكون مبدءا  
 يتوقف جميع انحاء حصوله في المبدء على النظر وفي النظرى حط الحصول فيكون مبدءا يتوقف  
 نحو من انحاء حصوله على النظر ولا يربط في ان النظرى وان يحصل لصاحب القوة القدسية بغير النظر  
 لكن لا يحصل بغير النظر فيوقف حصوله من غير حصوله وهو الحصول بالنسبة الى اتفاق القوة القدسية  
 على النظر فيكون علمنا في النظر بالعلم بان المعلومات على نحو ما يمكن حصوله بالنظر وبغيره كحقيقة  
 الانسان فانها محسنة لاتفاق القوة القدسية بالنظر ولما وجد بالحدس وهو لا يمكن حصوله في  
 بالنظر والتبكي كما ان لكل اعظم من غيره فانه يحصل في الذهن بغير النظر كل احد اذ لا فيه فيكون  
 المعلومات الاولى نظريات باعتبار النظر فيها وانثانية بدبيات كعدم اعتباره فيها ثم لما كان  
 المتوهم ان يتوهم ان هذا الجواب لما يتم لوضع ان من المعلومات ما يكون نحو من انحاء حصوله في  
 القوة القدسية بالنظر مع ان فيه كلاما لان حصول القوة القدسية ممكن للثبته فكيف يتوقف  
 الحصول على القياس اليه على النظر اذ لو توقف عليه لما امكن الا به وقوة الحشى بقوله والحصول بالنظر  
 الخ فحصل المرفع انه وان يمكن حصول القوة القدسية لاتفاقها لكنه لا يضر مطلوبنا فان ما يل  
 لاتفاق القوة القدسية بطريق النظر يتوقف حصوله بالقياس اليه عليه ولا يمكن ان يحصل بغيره  
 سواء في القوة قدسية فان الحصول بالنظر في غير الحصول بغير النظر فالحصول بالنظر لا يمكن ان يحصل  
 بغيره فان قلت ان الحشى قد جزم منها بان المراد من الحصول المعبر في تعريف النظرى حط الحصول  
 لا الحصول المطلق جوزني في حاشيته على شرح المواقف كما الحصولين في حيث قال فيها المراد بالحصول  
 في تعريف النظرى يحصل الحصول بالمطوطة الحصول فمأوية التوفيق قلت ان الحشى لما اتخذ منها  
 والتوقف المعبر في تعريف النظرى بمعنى عدم إمكان حصول المتوقف بدون حصول المتوقف عليه  
 اسلبي حكم بان المراد من الحصول المعبر فيه مطلق الحصول لا الحصول المطلق الذي لا يمكن سلبه الا بالسلب  
 عن جميع الافراد ولا يمكن ان يكون حتى يكون حصول كل فرد منه بالنظر لان صاحب القوة

الفلسفية يعلم المبدأ بالحدس واخذ التوقف هناك بمعنى المصمم له دخول الغاية وهو معنى شبه  
 وشره لغزو وجب تفرق اشئ المبدأ ومنه انتهى لان كلا منهما يتثبت بثبوت قرونه فكم بان المبدأ  
 من الحصول المتبرني تعريفه النظري كالمحصلين فان التوقف على النظر الذي يوجهه في فهمه  
 وهو اتفاق القوة الفلسفية بوجوب تحققه بالنظر الى الطبيعة سواء اعتبرنا من حيث هي او من حيث  
 الاطلاق ولا يعني باقية من الاختلال بوجهه الا بالافان ما ذكرتم في معنى الجواب من ان الارادة  
 من الحصول في تعريفه النظري الحصول المبدأ وفي المبدأي مبدأ الحصول بوجوب ان لا يوجد علم  
 نظري صلا اذ ليس يكن آه مخدوش بان هذا التعريف انما هو النسبة الى فائدة القوة الفلسفية  
 معين هو فائدة العلم ان حصول شئ نظري له لا يمكن الا بالنظر دون غيره وانما ثانيا فبانه انما  
 مقصود المحقق من الجواب توجيه تعريف القوم للنظري والمبدأي بانهم ارادوا من الحصول المبدأ  
 في تعريفه النظري مبدأ الحصول في المبدأي الحصول المبدأ فمما توجيه بالامر معنى به فانما كان  
 استدلالهم بقرينة من الله وحده والتسم على تقدير نظرية لكل حكم بان النظر لا يكون انتهى للنظرية  
 يد لان على ان الحصول المتبرني في تعريفه النظري الحصول المبدأ لا مبدأ الحصول والافان بان  
 ينتهي سلسلة الاكتشاف الى نظري يحصل انما بالحدس فلا يلزم وورق تسلسل فيكون النظر  
 متشبه للنظري في اكتشافهم من الاستدلال على يدانية شئ يحصله بل بالنظر في جملة بدون حساب  
 استنتاج حصوله بالنظر بالكلية يدل على ان المتبرني في المبدأي مبدأ الحصول لا الحصول المبدأ وانما  
 مقصوده تجديدا للمصطلح وبذا هو الفهم فلا كلام لتأخير فان لا يراوانا هو على القوم فلا يكفي  
 لرفع تجديدا للمصطلح وانما التأخير على تقدير اعتبار الحصول المطلق في تعريف المبدأي بغير  
 ان لا يكون المحسوسات والحدسيات بديهيات لانه يجوز ان يحصل المحسوسات بالبصيرة لا بالحدس  
 والحدسيات ففائدة القوة الفلسفية بالنظر فمما توجيه به هذا اي الجواب الجواب في ذلك  
 آه يعني يظهر لك بهذا الجواب ان الموصوف بالبداهة والنظرية ليس العلم لان توقف  
 بعض انما الحصول العلم الذي هو متبرني في النظري وعدم توقف جميع انما حصوله الذي هو متبرني

في البديهي صفة للعلوم لا تكليف بفتح اعصاب العلوم الذي يمتدح به من اهل الكمال في اللغة  
 من حيث هو بالبداهة والنظر لان اهل الكمال انما عبارة عن العلية من حيث هي والى ما  
 من العالي المفردة لم يكن صالحة للكتسب ككيفية تكون صالحة للبداهة والنظر  
 اما الاول فلان الكاسب يكون علمه والكتسب هو العلم لا يكون الا العلية الترتيبية  
 والوجود سوار كان وجوده في نفسه او الكما بينه الشئ في منظر الشفاء وكذا العلم عند الشانين  
 العالمين بالجعل المولف واما الثاني فلان كون الشئ بديهي ونظرا يتفرع على كونها سببا  
 وكتسبا واذا ثبت كون العلوم كاسبا وكتسبا بطل كونه بديهي ونظرا لان بطلان الشئ  
 عليه يستلزم بطلان المتفرع لا انما نقول انما لا نعلم ان اهل في الذهن عبارة عن نفس الطبيعة  
 من حيث هي بل هي عبارة عنها مع لحاظ حيثية الحصول في الذهن لا التي هي مرتبة القيام  
 فيكون العلوم عبارة عن هيئة تركيبية فيصالح ان يكون كاسبا وكتسبا فيصالح ان يكون  
 نظريا وبديهي فيكون قول الحاشي من الحصول في الذهن في قوله مع قطع النظر عن حصوله في  
 الذهن كناية من مرتبة القيام وكذا قوله من حيث هو حاصل في الذهن فتأمل ثم انما  
 لمتوهم ان توهم ان القول بكون العلوم متصفا بالبداهة والنظرية بالذات منات ومخالفة  
 لتقسيم العلم اليه فانه يدل صريحا على ان العلم متصف بهما اذ التقسيم لا يكون الا الى شيئين  
 بهما المقسم دفعة الحاشي في حاشية بقوله قسم العلم اليه لا ينافي ذلك لان العلوم بعد  
 اعتبار الصفاة بالنظرية والبداهة يصير علما انتهى فاصلة التقسيم العلم الى البداهة والنظرية  
 ليس تقسيما حقيقيا حتى ينافي القول بكون العلوم متصفا بهما بالذات بل هو اسطة العلوم  
 العلوم لما انقسم اليه اول الالان يتصف بهما بالذات فيقسم العلم اليه لوجود سلطنة بناء على ان  
 العلوم اذا انقسمت بالنظرية والبداهة للثنتين بهما من العوارض الذهنية فقد اكتشف لوجود  
 الكدائية فيصير علما لانه عبارة عن الشئ المكتشف بالعوارض الذهنية فلو كان العلوم نظريا  
 يكون العلم اهل بعده نظريا ولو كان بديهي يكون العلم اهل منه بعده بديهي وبالجملة ان

نظريا مجاز عن حصوله بعد تصانف العلوم بالنظرية وكذا كونه يدبريا مجاز عن حصوله بعد تصانف  
 العلوم بالبديهة وما قلتم في التقسيم أه ان اردتم به الكلية يعني يكون بها في كل تقسيم سوار كان  
 حقيقيا او لا نعم وان اردتم به الجزئية يعني يكون هذا في التقسيم حقيقة فقط فمسل لكن لا نعم  
 تقسيم العلم الى البديهة والنظرية تقسيم حقيقي حتى يتم به التوهم المذكور قوله لا الحاصل  
 في الذهن من حيث هو محال في الذهن اي العلم لا يعني ماية اما اول بيان هذا مخالف  
 لما قاله في موقع آخر من ان البديهة والنظرية صفات للتصور والتصو بالذات للتصور  
 والتصديق به بالعرض الا ان يقع ان الحاشي في كلامه على التحقيق وفي الموضع الآخر على  
 الجموع واما ثانيا في ان المقسم من النظر تفصيل سدا لكشاف الشئ لا الشئ نفسه لا ترى انا  
 اذ تصورنا المثلث القائم الزاوية وان مربع وتر زاوية القائمة مساو لمربع ضلعيه ثم قمنا  
 البرهان عليه فالبرهان انما يفيد العلم لا المعلوم فانه كان موجودا بوجوه وسابق عليه فيكون  
 بالنظرية ومحال هو العلم دون المعلوم ولما كان بين البديهة والنظرية تقابل التصادم  
 والمملكة ومن شروط التقابل ان يكون محل المتقابلين واحدا لا بد ان لا يكون المتصف  
 بالبديهة ايضا الا العلم دون المعلوم وهذا يندفع ما افاده محي قدرة المحققين قدس سره في  
 شرحه لسلم العاوم ان العلم والمعلوم كما يكونان متصفين بالبديهة والنظرية بالذات لكن تصانف  
 العلوم بها اولا وبالذات والعلم بواسطة وسطة في التبتوت وكذا ما قيل من ان العلوم  
 بحسب وجوده في نفسه في ظرف الذهن مقدم على وجود العلم بالذات فيجب ان يكون  
 حصول العلوم هو المترتب على النظر او غير المترتب عليه ثم يعبر بذكر الانكشاف بهر اعلا  
 مترقا عليه وغير مترتب ماية ثانيا وبالعرض قوله ان النظرية آه عطف على قول ان المتصفين  
 يعني بالجواب للصواب يظهر لك ان النظرية والبديهة آه حاصلة لك لما عرفت من ان  
 الصواب ان النظرية عبارة عما يتوقف فرد من حصوله على النظر والبديهي عما لا يتوقف عليه  
 افراد حصوله عليه يظهر لك ان البديهة والنظرية لا يختلفان باختلاف الاشخاص والادوات

مانه لم يثبت في تعريفها النسبة الى الاشياء من الاوقات حتى يختلفان باعتبارها فما يجوز ان يكون  
 الشيء الواحد بالنظر الى شخص او وقت متوقفا على النظر فيكون نظريا بالنسبة اليه وغير متوقفا  
 عليه بالنسبة الى شخص آخر او وقت آخر فيكون بدسيا بالنسبة اليه قال الشارح سلمنا ذلك  
 اسي كون مقصودهم بالتوقف المعنى الاول وهو ان لا يمكن حصول الشيء الا بعد حصول شيء آخر  
 لكن لانهم آه جواب آخر للايراد وتقرير معنى عن التوضيح قوله هذا الجواب اشارته الى ان  
 الجوابين السابقين اللذين ذكرهما الشارح ليسا بمنين على كون البديهة والنظرية متغيرين  
 للعلم اذ ما يمتضان على تقدير كونهما صفتين للعلوم ايفما كما لا يخفى على المتأمل المنصف  
 قوله وقد عرفت ان الامر ليس كذلك كيف وباتيرتب على النظر آه اعتراض على جواب الشارح  
 بقوله سلمنا آه عن الايراد بان هذا الجواب لما يتم لو كانت البديهة والنظرية صفتين للعلم  
 مع انه ليطم لانتك قد عرفت في الجواب لصوابها صفتان للعلوم لا للعلم كيف وباتيرتب  
 على النظر يحصل آه فله تم الجواب بحج ولا يخفى ما فيه كما بيناه لك قوله مع انه لا شك  
 آه اعتراض آخر على جواب الشارح بقوله سلمنا آه من الايراد ما سلمه ان نشاط الجواب ثبوت  
 التغاير بين العلم المحل بالنظر والعلم المحل بالحدس مع انهما ليسا بتغايرين أصلا لا بحسب  
 الشخص ولا بحسب الحقيقة اما الاول فلان العلمين المذكورين عرضان والمعرض انما يخبر  
 بالمحل وهو الذهن وما فرضه واحدا اذ الكلام في العلم الذي يمكن حصوله بطريق الحدس  
 والنظر لشخص واحد لا يكون لمحال فيه الا شخص واحد ثم لما كان متوهم ان يتوهم ان  
 بان العرض انما يتخص بالمحل مما قد يحصل تشخصه بغير المحل ايضا فنجوز ان يختلف العلمان بحسب  
 الشخص من جهة اخرى بان حصل احدهما بالحدس والاخر بالنظر وقوله حصول كل علم  
 يعني ان حصول كل واحد من العلمين لكل فرد من افراد الانسان يمكن لكل واحد من الحدس والنظر  
 فلا يكون لواحد منهما خصوصية باحد العلمين حتى يحصل التشخص وتمايزه بتمايزه واما الثاني فلان  
 حصول كل علم لكل فرد من افراد الانسان يمكن بالنظر والحدس كما يحصل بالنظر يمكن حصوله بالحدس

فلو كان بين العلمين خلاف بحسب الحقيقة لما امكن في ذلك انتمى توضيح كلام المحشى في علمه انه وان لم يكن كذا  
الاختلاف بحسب الماهية بين العلمين اجمال احدهما بطريق النظر والاخر بالحدس اجمال في دفع جواب  
ازبناء الجواب ليس الا على عدم الاختلاف الشخصي بينهما وكون الاختلاف بحسب الحقيقة فكيف لا يوجب  
الاختلاف الشخصي لكنه انما اوردته تنبيهاً على انه ليس به اختلاف اسلماً ولا يخفى على المتأمل في هذا  
المحشى من الالزامات واحدهما نقض اجمالي لقرينه انه لو صح الاستدلال بغيره من ادلة علم  
تختلفه متعده لشخص اذ فان اختلاف العلوم اياً بالاشخص وبما ماهية وكلها باطل وانما الاول  
فلما بينه المحشى من ان العلم عرض العرض انما يشخص الحمل من هو الذات من ولما فرض واحد  
يتعدو الشخصيات حتى يتصل به العالم الواحد علوم مختلفة متعددة فاما الثاني فلان العلم  
طبيعة فورية عند المحشى فكيف يمكن اختلافه بحسب الماهية والحقيقة فاما جواب من هذا فهو  
جوابنا عن دليل المحشى واسرع منها نقض تفصيلي ثالث منها على الشق الاول من الاستدلال  
الاول ان الاستدلال قائل بمنع جواز تعدد العلل المستقلة على مع واحد شخصي فلما قل ان يقول  
انه قد تقر في مقوله ان الشخص يحصل بخوس الوجود ولا ريب في ان الوجود اجمال بالنظر غير  
بالحدس فلما بان يكون الشخص اجمال من احدهما غير حاصل من الآخر والايهم قاروا العلمتين  
المستقلتين على مع واحد شخصي مع ان المحشى قائل بطلالة والاخير ان اشار اليهما صريحاً واما  
استاذي كمال المحققين قدس سره حيث قال قوله حصول كل علم بكل فرد من النظر والحدس  
ممكن مع قطع النظر عن منع امكان القوة القدسية لكل فرد مع امكانه للطبيعة لاننا سلمنا  
امكان القوة القدسية لكل فرد لكن اختلاف الشخص لا شخص لا يتوقف على اختلاف الحمل  
شخصاً وذاً باننا نحسب بل الحمل الواحد في زمان واحد يوجب تعدد الشخصيات باعتبار اجتماع  
كالعقول الاولى عندهم والايهم اجتماع المسلمين انتهى قوله قدس سره حصول كل علم  
بكل فرد من النظر والحدس ممكن مع امكانه اشاره الى نقض قوله قدس سره مع قطع النظر عن منع  
امكان اشاره الى نقض آخر ويمكن اجواب عنه بان هذا المنع لا يضر المحشى اذ قد بينا اعترافه



على جواب الشارح بطريق الالتزام فانه قائل بجواز إمكان القوة القسرية لكل فرد من الناس  
 قوله قدس سره لا يتوقف على اختلاف العمل شخصاً وزماناً ايما الى انه لا يمكن القول بان الاختلاف  
 بين العلم حاصل بالجدس حاصل بالكسب اختلاف بحسب الشخص من جهة الزمان فان كان كسب  
 الذي هو زمان فقد القوة القسرية لما كان غير زمان الجدس الذي هو زمان وجوده  
 يكون العلم حاصل بالكسب غير العلم حاصل بالجدس مخايرة شخصية لان الاختلاف الزماني ايضا  
 يكون موجبا للاختلاف الشخصي للاعراض فان الجدس ممكن حصول في زمان يحصل العلم  
 عند زمان حصوله لا محالة الا ان بقا الجدس وان يكون في زمان حصوله لا يمكن مع شرط  
 نظره بقاء وهذا هو مراد الجيب فيكون العلم حاصل بالجدس مخايرة العلم حاصل بالكسب  
 امارة شخصيته قوله قدس سره بل العمل الواحد في زمان واحد يجب تعدد الشخصيات بينا  
 الجهات كالميولى الاولى عندهم واودرو عليه من ان القياس على الميولى الاولى قياس مع  
 الفارق لان الميولى لا يباهاها جهات خارجية موجبة لمتعينات سوى تعين الذات فتكون  
 مختلفة بحسب المتعينات وتتغير فيوجب اختلاف الشخص الاعراض بخلاف انفس الناطقة فزنا  
 متميزة ومتعينة لا اباها فيها اصلا فاختلافها بحسب الجهات لا يكفي في بقا الشخصيات لان اباها  
 فيه لا يوجب اختلاف الشخصيات اتحي فقيدها باها الميولى بالمعنى الذي يوجب تفرق اباها  
 الخارجية لما للشخص الاعراض دون انفس الناطقة ليس متعينين لا بد من واحد من الاربع نقض  
 تفصيلي على الشق الثاني من الاستدلال اقريره ان الاستدلال انما يتم لو كان الكسب ممكن  
 وخمين في حقيقة العلم مع انه ليس كذلك اذ هما محالان لما فلا شاقح في حصول علم تارة بالجدس  
 وتارة بالكسب وتدل قول المحشى فتأمل اشارة الى هذه الايرادات قال الشارح فالامر عليه السلام  
 بحيث لا يرد عليه الايراد المذكور في الشرح كما يرد على التعريف الاول للتطري قوله لان منشأ  
 النظرية والبداهة آه مقصود المحشى منه دفع ما توهم السيد ابو الفتح من كلامه انه جعل مناط الفرق  
 بين التعريفين باهوتية الثاني ودون الاول وقوم فقط التوقف في التعريف الاول فقط

هذه الوردية هي من غير علم

ولا متباعد في الثاني حتى امر قس عليه بأنه لا فرق بين الاحتياج والتوقف كونهما بمعنى واحد متبعا  
 الفاعلين هو فاعل في تحصيل المطالب النظرية غير متبوعه عليه توقفه عليه بشروطه فاعل فاعل  
 علم كما متبوعه اليه فاعل في حكم انتهى بما لا نعلم ان الشرحل نشاط الفرق باهوية الثاني ودون  
 ما ذكرناه حتى يتوجه عليه اعتراضكم بل انما جعل منساعده وقوعه لنظر التحصيل في الثاني والحصول في  
 الاول فالاول ان يحصل من وفاء العلم لا يختلف في نفسه بان يتوقف تارة على النظر وتارة  
 لا لانه لا يخفى ان يتوقف على النظر فيكون نظرا لا يتوقف عليه فيكون يدبريا فيكون المتبادر  
 من التعريف الاول ح ما يتوقف نفس حصوله على علمه على النظر ولا يتوقف عليه فير عليه الايراد  
 المذكور من انه ليس علم كذا لانه يمكن حصول كل شيء سواء كان مقصورا او مقديعا بالمعنى فلا يخفى  
 العلم النظري بخلاف التحصيل فانه منه للعالم فختلف باختلافه قطعيا فبوجوب ان يتوقف تحصيل  
 علم واحد على النظر وغير متوقف عليه بالنظر الى العالمين الاول بالنظر الى فاعل القوة العكسية  
 والثاني بالنظر الى واجد بالقياس والملاير اذ كان فاعل القوة العكسية حين هو فاعل بصيرته  
 انه يحتاج في تحصيل المطالب الى الفكر قطعا وبالجملة ان التعريف الثاني بالقياس الى الفاعل  
 للقوة العكسية بشرط كونه فاعلا لا يتم ان الاهوية باعتبارها التحصيل في التعريف كما  
 يتحقق باعتبار العالمين كذا يتحقق باختلاف الوقتين بعالم واحد ايضا فانه يجوز ان يكون  
 علم واحد شتم احد في وقت واحد متوقفا على النظر وهذا اذا كان فاعل القوة العكسية وغير  
 متوقف عليه في وقت آخر وهو وقت فيضان القوة العكسية عاين من المبدأ الفياض فلم لم  
 يذكر المحشى هذا الاحتمال لانه نقول عدم الكرم فان فكر الى العالمين يستلزم ذكره في الاحتمال  
 ايضا بناء على ان اعتبار الوقتين بعالم واحد بشرطه عالمين بحسب اختلاف حالتيهما فاعية  
 كما يمكن ان يقع تصحيح كلام المحشى في رد عليه ايرادات اشكر الى اثنين منها جدي وستاذ استاذي  
 كما ان المفتين قد سره تحصيل علم واحد بالنظر وغيره بالنظر الى العالمين غير صحيح للاختلاف باختلاف  
 العالمين فابن التومود ولا يمنع الجواب لان الجواب على تقدير ان يكون البدهاته والنظرية

صفة العلوم الا ان يكون المراد من العلم العلوم ثم ان تعريف النظرى البديهي على تقدير كونها  
 صفة للعلوم صحيحة بالقياس الى الواجب والافتقار فكيف يمكن تقدير كونها صفة للعلم انتهى فنقول قد  
 سره تحصيل علم واحد اه ايراد قوله قدس سره غير صحيح للاختلاف اى للاختلاف العلم باختلاف  
 العالمين لان العلم عرضي الغير من انما يتشخص بالعمل فلو كان العمل في احد متشخصا كان العلم ايضا  
 واحدا متشخصا بتشخص واحد ولو كان متقدما كان العرض ايضا كك متعدد ومتشخصا بتشخصاته  
 متعددة فوهنا لما كان العمل اى النفس متعدد وكان العلم ايضا متعددا لادواته حتى يبلغ ما قاله  
 المشي من انه يجوز ان يكون تحصيل علم واحد اه قوله قدس سره ولا يفتى بجواب اه ايراد آخر  
 على طريق النقل مما علم انه على تقدير تسليم تحصيل علم واحد جزئي للعالمين لا يندفع الايراد المذكور  
 لانه اذن يكون البداية والانتهاية من صفات العلم مع ان الكلام كان على تقدير ان يكون ان  
 صفات العلوم كما هو التحقيق عند المشي قوله قدس سره الا ان يكون المراد بالعلم العلوم مجازا كما يراى  
 من اطلاق المخلوق والعلوم لما لم يكن جزئيا متشخصا بتشخص واحد لم يتجه عليه ما يتجه على تقدير الاول  
 من العلم في قوله تحصيل علم واحد معنا الحقيقة واشارة الى الثالث على قدوة المحققين المتأخرين من  
 التحصيل كما يحصل له افراد بالنظر الى المحصلين كما ان المنبأ به من توقف الحصول على النظر  
 ان لا يمكن حصول كل فرد منه بدونه فيرتفع الحصول لمن يمكن له القوة القدرية كك المنبأ به من اعتبار  
 التحصيل بالنظر الى يمكن فرد من التحصيل بدونه فيرتفع الحصول الواحد للقوة القدرية من حيث انه واجب على كل  
 من الاولين من التحصيل فكل التعريفين على السوية فلا وجه لاهوتية الشارح والادراك لعل قول  
 فتأمل اشارة الى انه الايرادات قال الشارح وكان هذا المعنى هو ما عرفت بالتوقف عليه يعني ان  
 عرفنا النظرى بما يتوقف حصوله على النظر والبديهي بما لا يتوقف حصوله عليه كانه اراد به ما هو التعريف الشارح  
 بما يحتاج في تحصيله الى نظر ولا يحتاج اليه ثم لما كان لابد لهذه المادة من التحليل علمها المحض بقوله فكذا  
 حاصله انه اراد المعروف بالتعريف الاول من الحصول الواقع فيه الوجود والحرارة وهو عبارة عن وجود الشيء  
 بان يكون مرآة للاختلاف حال الطرفين جهاه العلم والعالم فيكون المراد من الحصول وجود العلم والعالم

به وهو ملازم التحصيل قطعاً بهذه الملازمة اما المعرفة بالتعريف الاول فيجوز ان يفهم معنى التعريف الثاني قوله  
 وبوجوده اي لو يدرك كون مراد المعرفة بالتعريف الاول من حصول الوجود لا يتحقق الشيخ وغيره من  
 وجود العرض وحصوله هو عينه وجوده بموضوعه فانه لا شك ان العلم من حصوله لا يكون للوجود وهو متوقف  
 الله هو العالم ومن البين ان هذا الوجود هو الوجود المطلق فلا بد ان يكون المراد من حصول الوجود هو الوجود المطلق  
 لا بقوله كيف يمكن ان يكون وجود العرض عينه وجوده بموضوعه فان الوجود معنى مستقل قد يفهم وجوده  
 لا يكون الوجود المنسوب اليه قوده ولما كان المنسوب اليه شيئاً من النقص والعرض كيف يكون  
 احدهما عين الوجود الآخر لا نقول ان حكم العينية ليس على سبيل الحقيقة بل على سبيل المشابهة من حيث ان العرض لما  
 لم يكن جوداً الا بالان يكون احوال وجودها ما قيل ان جود عين جودها يتم في تلك الكلمات شرطية لم تذكر  
 رويها المختص قال الشارح من هذا البحث اي بحديث وجد ان القوة القدسية وقد رويها في العلم ان النظر  
 والبداهة تختلفان باختلاف الاشخاص والافات سواء كانتا من صفات العلم او معلوم اما على الاول فبما  
 يكون حصول معلوم الشخص غير متوقف على النظر كصاحب القوة القدسية فيكون بيباً بالنسبة اليه متوقفاً على العلم  
 شخص آخر كقوة القدسية فيكون نظراً بالنسبة اليه ايضاً بما يكون حصول معلوم في وقت شخص متوقفاً على  
 النظر وهو وقت فقد ان القوة القدسية فيكون نظراً بالقياس اليه في وقت آخر وهو وقت فيضان القوة  
 القدسية من السبأ الفياض يكون قوله لذلك الشخص غير متوقف على النظر فيكون بيباً بالنظر اليه اما على  
 فبان العلم المتعلق بمعلوم واحد قد يكون متوقفاً على النظر بالنظر الى شخص وهو ما كان فاقداً للقوة القدسية  
 فيكون نظراً بالقياس اليه غير متوقف عليه بالنظر الى شخص آخر وهو على تقدير كونه صاحب القوة القدسية وايضاً  
 يكون علم معلوم بالنظر الى شخص واحد في وقت معين هو وقت فقد ان القوة القدسية متوقفاً على النظر  
 فيكون نظراً بالنظر اليه غير متوقف عليه بالنظر الى ذلك الشخص في وقت آخر وهو وقت فيضان القوة  
 القدسية عليه من السبأ الفياض فيكون بيباً باعتبار عدمه كما يمكن ان الكلام تاماً كما لا يخفى  
 على المتذكر لما اسلفناه اشار الشارح اليه بقوله قتال قال الشارح ولما كان متوقفاً على القسم الثاني  
 اي النظرى بل القسمين هما الضروري واليتقري قوله وجهان النظر متبناه بانه متوقف

على بيان معنى العنوان والمفهوم فاستمع ان العنوان عبارة عما يعبر به عن الشيء وما مفهوم ما يعبر  
 الشيء وبها قد يكونان متغايرين كالانسان اذا عتبر بالكتاب فان الكتاب عنوان الانسان  
 لبقته وليس مفهوم له فانه من البين انه لا يفهم من الانسان ان كان لا يدرك الاسلية ومن غيره  
 وقد يكونان متحدتين كالانسان اذا عتبر بالحيوان فالناطق فانه من البين انه عنوان امر  
 ومفهوم له ايضا اذا عرفت هذا فاعلم ان عنوان القسم الثاني لما كان مفهوما للنظر لما خذوه  
 النسبة ومفهومه للاسقاط ما يتوقف على النظر يكون النظر معتبرا فيه وجودا في العنوان انهم  
 كليهما بخلاف الاول فان عنوانه لما كان الضروري ومفهومه للاسقاط ما لا يتوقف على النظر  
 يكون النظر خارجا عن عنوانه وما خلا في مفهومه علما وبما وعيت من تقرير كلام الحاشي ظهر لك  
 ان قول الحاشي هذه الاشارة الى ان بل في قول الشبل لتبين للترقي من النظر الى الشيء فان في النظر  
 للقسم الثاني نظم فانها بالنظر الى العنوان والمفهوم كليهما دون القسم الاول فانها بحسب التبع  
 تقتطعون العنوان ثم اعلم ان اعتبار النظر عدائي مفهوم الضروري انما هو ليقول ان من  
 النظري والضروري تقابل لعدم والملكية وكون اذا قيل ان بينهما تقابل التناقض قوله  
 وخروجهما آه وقع فخل مقدمه تقرير الفضل انهم قالوا بان النظر يكون خارجا عن الضروري  
 والنظري اما عن الاول فبان الاعتبارية عدم النظر والنظر اما عن الثاني فبان النظر مع  
 للنظري والمعد يكون خارجا عن العلل فيكون النظر خارجا عنه ايضا البته تكليف ليحتمل  
 بدخول النظر فيها فان الخروج ينافي الدخول وتقرير الدفع ان مرادهم من خروج النظر من النظر  
 والضروري الخروج عن حقيقتيهما ومن الدخول الدخول في مفهومهما ولا تنافي بينهما فان المفهوم  
 والحقيقة لا يجب ان يكونا متحدتين حتى يلزم من كون الشيء جزءا لا عدما كونه جزءا لا آخر او مفهوم  
 الشيء قد يكون عرضيا بخلاف الحقيقة فانه يكون في اتياله اذ هي عبارة عما يكون الشيء به وهو  
 الا ترى ان حقيقة الاعمى حاله بسبيلته ومفهومه عدم البصر وهو خارج عنه عارض له فلا شائ  
 اذن في ان يكون الشيء جزءا لمفهوم الشيء ولا يكون جزءا لحقيقة قوله التوضيح نحو الجمول في الضروري

الايمان يكون سبوتا بتصوره بوجبه ما والا يلزم طلب الجول المطا قال المشي في الحقيقة  
 المشية الاولى قبل الحركة الاولى والثاني قبل الثانية انتهى حاصله ان التوجه الاول الى التوجه  
 نحو الجول قبل الحركة الاولى التي سبقتها المشي وهي الحركة من المطالب الى المبادى فانه من  
 البين انه مالم يتوجه الذهن الى الجول الذي هو المظهر لا ينتقل منه الذهن الى المبادى في التوجه  
 الثاني الذي هو عبارة عن التوجه نحو المعلوم المخزون الذي هو المبادى قبل الحركة الثانية  
 التي سبقتها المشي ايضاً وهي الحركة من المبادى الى المطالب فانه من المعلوم انه مالم يتوجه الذهن  
 الى المبادى للمعارف لا ينتقل منها الى المطالب ثم لما كان سائل ان يقال ان المظهرين  
 والتوجه اليه مطلقاً يحصل بالحركة الفكرية فكيف يمكن التوجه اليه اذ لا بد له من كون التوجه اليه وجوداً  
 ارشاد المشي الى نفسه بقوله كما ان التوجه اليه عين التوجه بحسب آه حاصله اننا لا نعلم انه لا بد للتوجه  
 ان يكون للتوجه اليه موجودا عين التوجه الا ترى ان مظهر الحركة الابنية التي هي عبارة عن  
 انتقال الجسم من الاين الى الاين الذي هو عبارة عن حالة تحصل للمشئ بسبب وجوده في  
 المكان الذي هو عبارة عن التشايعين عن السطح الباطن للجسم المحاوي للمماس لسطح العالم من الجسم  
 المحوي انما هو الاين المفرد الذي هو يكون عند وصول الجسم المتحرك الى المنتهى ولا شك انه  
 معدوم لانعدام ما يصل اليه السطح فان حصوله انما يكون بخروج المتحرك ما قد اقبله فحصل هذا الاين  
 انما يكون اواخر المتحرك جميع ما قد اقبله الى المنتهى واحال انه لم يخرج الى عين القطع بالحركة مع  
 كونه متوجها اليه قوله والثاني الملاحظة وهي التوجه نحو المعلوم المخزون آه معلوماً تناسلاً على كونه  
 انما احدثها الجزئيات المحسوسة بالجواسم الظاهرية كذا النفس باعانة المحسوسات المشتركة الذي هو  
 عبارة عن قوة مودعة في مقدم التحول الاول من التجايف الثلاثة التي في الدماغ وثانيها  
 الجزئيات الموجودة في المحسوسات ولا يدركها المحسوس الظاهر بل تدركها النفس باستعانة  
 الوهم الذي هو عبارة عن قوة مودعة في آخر التحول الاوسط من الدماغ وثالثها الكليات  
 وتدركها النفس الناطقة بلا اعانة شيء من الجواسم ثم لما كان قد بطر على كل مدرك من

قلت المذكورة الغفلة عن المدرک بالفتح تارة بحيث اذا انتفت اليه تتركه بمجرد الالتفات  
 وتحكم عليه بان هذا المدرک هو الذي كان مدرکا سابقا وتارة بحيث اذا لم تتركه بمجرد الالتفات  
 بل تحتاج الى كسب جديد فلا تحكم عليه بان هذا المدرک هو الذي كان مدرکا سابقا لا بد من  
 القول بان المدرک بالفتح في الحالة الاولى التي هي المسماة بالذهول عندهم محفوظ ومجرد  
 في موضع يكون له مناسبتة بالمدرک بالكسر فيتركه بمجرد الالتفات بان يأخذه من ذلك  
 الموضع متى شاء ورن الحالة الثانية التي هي المسماة عندهم بالنسيان ولذا يحتاج في هذه  
 الحالة في الادراك الى كسب جديد والا فما الوجه في ان المدرک بالكسر يترك المدرک بالفتح  
 تارة بمجرد الالتفات وتارة يحتاج الى كسب جديد وهذا الموضع هي التي يعبرون بها بخزانة  
 ولذا يتم ان الذهول عبارة عن روال الصورة عن القوة للمدرکة فقط والنسيان عن  
 روالها عن القوة المدرکة واخرانته كليهما وتلك قد علمت بما وعيت ان منشأ الاخذ من  
 اخرانته انما هي المناسبة بينهما وبين المدرک بالكسر فلا يتوهم ان اخرانته في حال النسيان  
 باقية ايضا فلا بد ان لا يحتاج في هذه الحالة ايضا الى كسب جديد لان بقاء نفس اخرانته كافي  
 لما قبله بمجرد الالتفات بل لا بد من المناسبة بينهما وهي لما زالت في هذه الحالة يحتاج المدرک  
 بالكسر في الادراك الى كسب جديد ولم يتركه بمجرد الالتفات ثم اختلفوا فقال بعضهم  
 ومنهم انهم لا يخزن اخرانته لخزانة للمعلومات فخرانته انما هي المحسوسات بالحواس بالظن  
 التي عبر عنها المحشى بقول المحسوسات الخيال وهو عبارة عن قوة مودعة في آخر التجويف  
 الاول من الدماغ وخرانته انما هي المحسوسات التي لا يدركها الحواس بالظن وهي التي عبر عنها المحشى  
 بقول الموهومات اما قطة وهي قوة مودعة في اول التجويف الاخران فقلت من اين  
 يعلم تعيين الحال المذكورة للقوى المذكورة قلت لما يعرض للاختلال في الادراك وانحط  
 للقوى المذكورة حين عروض الآفة على هذه المحسوسات ان هذه المحسوسات لهذه القوى ذلك  
 يمكن ان يخزن انما هي المحسوسات المذكورة في العقول لانه لا بد من الحال والحل من المناسبة

وهي مفقودة اذ تلك التجزيات مادية والعقول مجردة فكيف كل فيها وترسم وتختزن  
 فيها مخزانات الكليات التي عشرتها المحشى بقوله العقولات اذ هي عبارة عن الصور  
 التي تحصل في العقل اى نفس الشاطنة ومن المقرر عند جميعنا لا تحيل فيها الاصلية الكليات  
 فلا تكون عقولنا تراجم الكليات العقل الفعال لا القوة المادية واللا يلزم حلول المجررات  
 اى الكليات فيها واللا يمكن خزائنها فيلزم حلول المجر في المادى وقال بعضهم انها خزائنه  
 للعلوم دبرا على المشاؤون واللا اشتراقيون فلما قالوا ان علم العقول علم حضوى كان  
 ان يكون العقول خزائنها واللا تكون حاكة فيها فيكون علمها بها علما حصوليا وهذا للعلم  
 للعقولات من ان خزائنها ولا يصلح لها الا النفوس الفلكية المجردة قالوا انها خزائنها لها وما  
 انكر واجمع القوى لا القوة الوهمية والمتصرف قالوا ان خزائنها الحسوس اى العقول المنطقية  
 الفلكية لانها لا بد لها من ان خزائنها ولا يصلح لها الا اى وقد بقي جنبا في زوايا النماذج قوله  
 وة اشكال قوى وهو ان النسيان اذ علم انه يرد على كون العقل الفعال خزائنه للعقولات  
 اشكالات منها اذ رده المحشى بقوله هذا حاصله ان لو كان العقل الفعال خزائنه للعقولات يلزم ان  
 الكواذب فيه عين طير ان النسيان الذهول عليها فانما يعرفان لها ايصا كما يعرفان العقولات  
 الصادرة مع انه قد تقرر عندهم ان العقل الفعال لا يكون محلا لا لرسام الكواذب ووجه المماثلة  
 انا في النسيان الذي هو عبارة عن وال الصورة عن القوة المدركة وان خزائنه مكافان المراد  
 عن وال الصورة عنهما ليس مطلق الزوال واللا يصح اطلاق النسيان على الشئ قبل ان يعلم  
 لانه زائل عنهما مع انه ليس ككل بل الزوال الخاص اى الزوال بعد الوجود فلا يبع من الرسام  
 الصورة في ان خزائنه اولا فتزول عنها بعده اذ الزوال الحادث لكى عن الشئ لا يكون الا بعد ان رسا  
 قية انا في الذهول الذي هو عبارة عن وال الصورة عن القوة المدركة فقط فبان من البين ان  
 هذا الزوال لا يتصور الا بعد ان رسام الصورة في ان خزائنه التى هى العقل حلقاؤها فيها واللا يمكن  
 زوال الصورة بالقوة المدركة لا ليقول الحاجة في بيان الاشكال الى حديث طبرستان الزهول والنسيان



فانما ثبتت عندهم ان العقل الفعال خزانة لجميع مقولات النفس الناطقة سواء كانت مساوية او كاذبة  
يتوجه عليها الاشكال باقسام الكواذب فيه سواء اجتبر طربان الذبول والنسيان عليها والاشكال  
لما كان اثبات كون العقل الفعال خزانة للمقولات انما هو من جهة طربان الذبول والنسيان  
مستلزمة الى كونه الى حيث ومنها انه يلزم على تقدير طربان الذبول على بعض المقولات نسبة  
الى شخص ونسبته الى نسبة اخرى ان يكون العقل الفعال محلا للجنوع والتقصير من جهة حصول حدوثه  
وزواله ومنها ان اشار الى جهة كونه مستلزما لاشياء حاصلة في حيزه  
العقل الفعال محلا للتغير والتبدل في تقدير طربان النسيان على ما هو عبارة عن والنعوة على كونه  
مستلزما يلزم محله وجوده واثباته في وجهه وبكيفية الجواب على الاشكال ان خزانة بمعنى ذلك النعوة  
الخزانة اعتباري النسيان والى كونه التي بها يأخذ النفس نسوة منها دون والنعوة على كونه  
منه على تقدير طربان النسيان بعض المقولات بالنظر في شخصين جميعا يتبين في العقل الفعال  
على تقدير طربان النسيان فقط كونه محلا للتغير والتبدل في وجهه وبكيفية الجواب على الاشكال ان خزانة  
بأن العقل الفعال آله اصل الجواب ان لا نعلم انه قد تقرر عندهم ان العقل الفعال لا يكون محلا لاشياء الكواذب  
ومطابقا يتم بها الاشكال فان العقل الفعال لا يتم فيه كواذب العوارق فكيف يمكن ان يكون محلا لاشياء الكواذب  
والنعوة والثاني على طريق التمسك بقوله ولا يخفى ان هذا الكلام مع اقتناء آوله لا يتناول على ما  
على جواب الحق اشار الى ما قبله مع اقتناء حاصله ان جواب الشئ بمعنى على كونه علم العقل  
لا كونه علم قديم فصحا وتصدقا مع ان هذا خلاف ما ثبت عند مجرهم فانهم قد ذهبوا الى ان النعوة لا يمكن ان يكون  
الان في العلم المحض في الحادث وان القديم اقتناء الكلام على خلاف المجزوء ليس من واجب المحصلين  
والى ثانيا ما قبله ولزوم عدم المطابقة آله حاصله ان يلزم على هذا الجواب عدم المطابقة بين الخزانة  
وخرزانة فان اقسام صور الكواذب في النفس الناطقة التي هي خزانة الخزانة فما هو  
من جهة تصديقا لما في العقل الفعال الذي هو خزانة لما من جهة تصوره اياها مع انه قد تقرر  
عندهم انه لا بد ان يكون بين الخزانة وبينها مطابقة والى ثانيا ما قبله لا يتم لان الاشكال آله

ما سلمه ان الاشكال انما هو على تقدير طرقات الذبول ونهسيان على تصديق النفس المنطق للكل  
 من حيث هو تدقيق فلا يبع من ارشادها في العقل الفعّال الذي هو خزانه لما من جهة تصديق  
 لها فالاشكال باق بحاله لا يتوهم ان آيل هذا لا يرد والميراد الثاني واحد لان المقصود من هذا  
 الايراد اثبات ان العقل الفعّال تصديق كواذب العقولات التي للنفس الناطقة مع قطع  
 النظر عن المطابقة وعدمها بين الخزانه وما هي خزانه له بخلاف الايراد الثاني فان المقصود منه  
 الاتمّة فاقض على ما يقولونه من انه لا بد ان يكون بين الخزانه وما هي خزانه له مطابقة مع قطع النظر  
 عن كون العقل الفعّال خزانه بالنسبة الى تصديق الكواذب بانّه على هذا الجواب يلزم عدم المطابقة  
 بينهما قال جبري وسمنا وسمنا في كمال المحققين قدس سره في قول الحاشي ولا يخفى انه على  
 جواب الحاشي بقوله ما نسخ الى اتم وادق لكن جواب لعلمانه المدّعي ان الضميمة التي هي المقصود  
 بقوله في اختزان الكواذب اه الاختزان والمحافظة للضرورة الاذعانية للكواذب الموجودة  
 فيها لا حفظ ذات القضايا الكاذبة حتى يلزم عدم المطابقة وعدم تمام الجواب على ما اورد  
 الحاشي لا يرد بين الاخيرين فان النقل الفعّال يحفظ الصورة الاذعانية التي للكواذب فيها  
 بمعنى ان الاذعان الموجود فيها حاصل صورته في العقل الفعّال ولو سمح ان العقل الفعّال  
 بمجده ول الاذعان فيها ومحل لارسام صورة ذلك الاذعان فاذا طرأ الذبول فقد عدم  
 الصورة عنا ولقي صورة ذلك الاذعان الذي كان فيها الموجودة بالفعل موجودا كما  
 كان وهذا الطريق يجوز وقوع الذبول والنسيان في التصديقات الكاذبة من حيث هي  
 الكاذبة ومثبت المطابقة بين الخزانه وما هي خزانه له فان الصورة الاذعانية للكواذب الموجودة  
 فيها مثلها بعينها موجودة في العقل الفعّال ليس بلانم وجود تلك الصورة بخصها بعينها فان لم يكن  
 قيام فرض احد بلين بل يكفي بوجود مثلها في كل خزانه فان صور المحسوسات والصورات الحاصلة او  
 ليست بعينها موجودة في الخيال والحافظة بل هي معدات لصورة اخرى مثلها كما تقر في منضمه  
 واما الاشكال الاول اعني لزوم مخالفة الجبري فمشتك على الشرح والحاشي لما انه ايضا في العقل الفعّال

خزانه الصادق من التصديقات واما الاشكال الاول على طريق النسيان من لزوم كون  
 العقل الفعال محلا للتغير فهو ايضا مشترك لان ذلك بناء على معنى النسيان وجعل العقل  
 الفعال خزانه لها اما هذا والصادق محسباً حتى قوله قدس سره بل جواب المحشى بقوله  
 ما ينبغي ان يتم وادق وبيحي من انه في تمام قوله قدس سره لكن جواب العلامة للدواني انه  
 يحتمل التمام فان مقصوده آه فما حل الجواب لكثيرا واثباتي اني لزوم عدم المطابقة من جهة  
 وبين ما في خزانه لانه ان اريد بالمطابقة ارتسام الصورة والشخصية الواحدة فيها فغير مسلم قاله  
 قيام عزمي واثبت على محليين وان اريد بها ارتسام طبيعة الصورة فليس لكن لا تم انما لم يكن  
 نحن فيه لان طبيعة الصورة الازلية للكو اذ في الموجود في النفس الكائنة على سبيل  
 موجودة في العقل الفعال على سبيل التصور والكيان الثالث وهو الذي اشار اليه المحشى  
 بقوله لان الاشكال آه ان طريقان الذبول على التصديقات الكائنة للنفس الناطقة  
 حيث انها معدومة لها لا يوجب الارتسام انفسها وطبعا لها من حيث هي في خزانه  
 التي هي العقل الفعال لان انفسها مع العوارض للشخصية كما عرفت حتى يجب به ارتسامها في العقل  
 الفعال من جهة تصديقه بما بنا على ان جسيمة النظم من جملة الشخصيات ايضا ثم ينبغي ان يعلم ان  
 توجيه المحقق للكلام الشرع وان يدفع الايرادين الاخيرين للمحشى على جوابه لكنه توجيه بما لا يرضى به  
 قائمه فان الشايع قد صرح في الحاشية القديمة اخزانه واما تحفظ الحاشي التي تتعلق بها التمسك  
 فمذاهب القول بغيره في ان مراده بالكو اذ في القضايا الكثرية لا الصورة الازلية الشخصية  
 قوله قدس سره واما الاشكال الاول اعني لزوم مخالفة الجمود فمشترك على الشر والمحشى آه  
 ايراد على طريق التنزل فما اصل الكلام انه كاشفاته في مخالفة الجمود اذ كانا على غير همتي  
 كذا اذ يحتمل ان محسولي القديم ايضا ينقسم الى المتصور والنظم ولكن تنزلنا عنه في لغة الجمود فمشتركة  
 بين جواب الشر والمحشى فان المحشى ايضا جعل العقل الفعال خزانه للتصديقات الصادقة  
 قوله وما ينبغي ان يكون الجواب الاشكال هو ان الكوا اذ آه حاصله منع ان العقل

علم من ان قيام عزمي المحقق في محليين جال ١٢

الفعل خزانة للتصديقات الكاذبة ليلزم من طريق النهول النسيان عليها ارتساها  
 في العقل الفعال من جهة كونه خزانة لما فان مدرك المدركات التصديقية سواء كانت صائبة  
 وكاذبة وان لم يكن الا العقل اي النفس الناطقة لكن في ادراكه للكواذب يكون بالوهم  
 ايضا وخل دون التصديق بناء على ما قد تقرر عندهم من ان الغلط والكذب لا يعرض للعقل  
 المجردة بدون معارضة الوهم اياها وبكيفية خلاف حكمها فلا يمكن عالج لكواذب العقولات الا  
 ان يكون مشوبا بالوهم ومخلوطا معه فيكون تلك العقولات من الوهميات فلا ترسم الا فيما  
 هو خزانة للوهميات وهي الحافظة ودون العقل الفعال ولا تنجلي ما فيه فان الحافظة لما كانت قوة  
 مادية جسمانية فلا يرسم فيها الا الجزئيات ودون الكلليات بناء على ما تقرر عندهم من ان الكلليات  
 لا ترسم الا في الجرد ودون المادي فلا يتم الجواب ذن الا في العقولات الجزئية الكاذبة  
 ودون الكلليات على اننا نقول لو كانت الحافظة خزانة للكواذب يزد عليه مثل ما اوردته  
 من الايرادين الاخيرين على جوابنا ثم بانه قد ثبت عندهم ان الادراك ليس من خواص  
 الحافظة فلا تصدق الحافظة للكواذب التي تصدقها النفس الناطقة فقات المطالبة  
 ح بين الخزانة وما هي خزانة له وايضا ان الكلام في العلم التصديقي فلو كانت الحافظة خزانة  
 لكواذب العقولات لزم ان تكون مصدقة لما وبذا كما ترى ولعل قول المحشي في مثل اشارة  
 الى هذه الاياديات قوله الملتفت اليه الصورة اما صلتة اه رومافم الفاضل الزوي من  
 قول الشربما يتخلف الملاحظة عن حصول الصورة اه ان بين حصول الصورة والملاحظة  
 موما وخصوصا مطلقا بحسب التحقيق حيث قد في كاشيتة ذيل هذا القول من الشربما هذه العبارة  
 فيكون حصول الصورة اعم تحقفا من الملاحظة حيث لا يمكن تخلف حصول عنها لا تمنع توصيف  
 نحو الجهول المطر ويمكن العكس كما في معاني الحروف ونظائر ما يمكن كنه الملاحظة الغير  
 الآلة حاصلة في الذهن حقيقة وليست لملاحظة الابدان والعرض لا تصدوا بالذات انتهى في تفرج  
 ان لا نعلم ان بين حصول الصورة والملاحظة موما وخصوصا مطلقا بل من جهة تحقق مادي لا فرق

وما دونه واحدة للاجتماع اما الاول فنفى علم الشيء بالوجه فان الملتفت اليه والصورة التي اصلها  
 مختلفان بالذات اي بحسب الحقيقة وتسمى ان بالعرض بناء على ان الوجه في هذا العلم عرضي  
 ذي الوجه والعرض يكون مختلفا بالهيئة مع المعارض متخاذا معه بالعرض ولما كان هذا الوجه  
 مروره وانتهى لتعرف المعارض فيجب ان يحصل الوجه او لا يلتفت ويتقبل منه الى ذي الـ  
 فيكون الملتفت اليه الذي هو وجه والوجه للعرض متخاذا بالهيئة للحاصل في الذهن بالذات  
 الذي هو الوجه العرضي ومتخاذا معه بالعرض فلا يتبع الملاحظة وحصول الصورة حقيقة  
 وبالذات في هذا العلم بالنظر الى شيء واحد بل يتخلف الاول عن الثاني بالقياس الى الـ  
 فان الوجه حاصل في النفس الناطقة من غير ان يلاحظ يلتفت اليه بالذات لان الـ  
 الكذا الى ليس الى ذي الوجه ويتخلف الثاني عن الاول بالقياس الى ذي الوجه فان الـ  
 يكون ملتفتا اليه بالذات ولا يكون حاصل في النفس كك لانه لما كان حصوله من جهة الـ  
 لا بد ان يحصل بعد حصول الوجه فيكون حصوله ثانيا وبالعرض بوجه الصورة والوجه والتبديل ياب  
 معنى كون ذي الوجه ملتفتا اليه بالذات ان الوجه يلتفت اليه من حيث اتحاده مع ذي الوجه  
 كونه مخالفا لما يفهم من كل اتم مصادم للضرورة وانما الثاني نفى غير علم الشيء بالوجه وهو العلم بـ  
 والعلم بكنه الشيء والعلم بوجه الشيء فان في كل من هذا التمسك لا يكون الشيء الذي يلتفت الـ  
 متاير للصورة التي بها يلم ذلك الشيء بل يتحد به بالذات فيكون ذلك الشيء ملتفتا اليه واما  
 بالذات في الحقيقة التمهية قد سبق ان التصور على انما وتصوير الشيء بالكنه والثاني تصور الشيء  
 بالوجه والثالث تصور كنه الشيء والرابع تصور وجه الشيء فالملتفت اليه والصورة اصلها  
 في الاول محتملان حقيقة ومتفرقان اعتبارا وفي الثاني بالعكس وفي الثالث والرابع محتملان  
 ليسا متفرقين لا حقيقة ولا اعتبارا انتهى ثم اورد الجشي من العكس في قوله وفي غيره بالعكس متفرقان  
 لانهما هو التباين في ما يدعى الـ اي من كون اختلاف في الـ من ظهور ان ليس كك  
 في العلمين الاخرين فان قلت ان ما حكم بالجشي من تغاير الملتفت اليه والصورة المحسنة

بالذات وتجانها بالاعتبار في عالم الشيء بالوجهين في كماله في بحث التصديقات من ان ثانيا  
 اتحادا بالذات وتجانها بالاعتبار حيث توفي ذلك البحث الوجه في علم الشيء بالوجه من قوله  
 لوجه والمراد من حيث انه مرّة له لا يمكن ان يكلم عليها والمراد به نفس الطبيعة والمراد به  
 الطبيعة من حيث ان الافراد متحدة معها لا افرا من حيث انها افراد مضمومة لها والمراد  
 والمراد في الحقيقة متحدة بالذات وتجانها بالاعتبار قلت لا منافاة بين الحكمين لاختلاف  
 فان محل الحكم به انما هو ان النسبة العرضية الى صورة في حكمه يتناك تمامها وان النسبة هي الى افراد و  
 اتت خيرة ما في المراد من ان جميعان يكون ذو الوجه واحد في الذات والذات لا بد ان يكون  
 الاول في تهي المحركة من السالب الى المبادي ملولم يكن لذى الوجه الذي هو الملاحظة حصول بالذات  
 قبل ان يكتسب كيف يقتل من الى المبادي والذات انما تامل في قوله لا تتلأح آه فلم يتحقق ذاتا  
 انما فتراق للملحقات والحصول بل مادة واحدة وهي ان قد يوجد حصول بدون الالتفات  
 فلا يكون كنسبة بين الخ الى النسبة التمام وانحصار من مطلقا التمام وانحصار من جهة قبل ان  
 الحشي اشار بهذا القول الى وضع اعتبار من يراد على قول الشكافي معاني الحروف الواقعة في قوله  
 وزبنا يتخلف للملاحظة آه الذي حاصله ان صورة الشيء آه للملاحظة ذلك الشيء وهو قد يكون  
 آه للملاحظة غير ذلك الشيء في تخلف الملاحظة عن ذلك الشيء مع وجود صورة كافي المعاني  
 الحرفية فان يكونها آه للملاحظة الطرفين دون تلك المعاني فانها غير مستقلة فلا يفت  
 اليها من ان عدم استقلال المعاني الحرفية لا ينافي ملاحظتها بالنسبة الى تصوراتها فانها  
 وان كانت غير مقنونة بالقياس الى الحكم عليها وبه ولكن هذا لا يقتضي ان لا يكون مقنونة  
 ولا ملحوظة بالنسبة الى نفس تصورها والكلام فيه بقرف قوله عن الظرفي سلم ان الشيء ملاحظة  
 وصورة وقد يتخلف الملاحظة عن حصول الصورة كافي علم الشيء بالوجه فان الوجه صورة لنفسه  
 وصورة لذى لوجه ولا شك ان الملاحظة بالقياس الى ذى الوجه ودون الوجه والوجه الشيء  
 آه للملاحظة ذى الوجه الذي هو غير الشيء الذي هو الوجه كما ان معاني الحروف بنفسها

في قوله  
 وجهه

بأنه لا يفتقر  
 الى

لا بصورتها آله ملاحظة الطرفين لا ملاحظة نفسها فعلى هذا قول المتن كما في المعاني آخر  
 تشبيه بالنظر الى الآية ملاحظة غير ذلك الشيء لانه مثال له كما توهم لانه سببه بين الملاحظة  
 وحصول الصورة موصوفه وخصوص من وجه متحققا فثبت هذا قول بالادريسي في الجعشي فانه ذهب الى  
 قول الشك كما في معاني الحروف مثال لقوله وربما يتخلف آد حيث قال ذيل قول الشك كما في  
 معاني الحروف وغيره الملاحظة تحتاج عن حصول الصورة في معاني الحروف وغيرها الا ان يقال  
 ان نسخة اخرى من الحاشية وهي انه لم تقع منه ذيل قول الشك كما في معاني الحروف غير الا قوله كما في  
 النسخة المتجترية آه دون قوله الملاحظة فيكون آه وبني ذلك القائل كلامه عليها لكن بعد الرجوع عن  
 زعمه فانه لا حاجة لعرف قول الشك عن الظاهر الدال على ان قوله كما في معاني الحروف وغيرها  
 مثل لقوله وربما يتخلف آه الا لدفع اليراد الذي اوردته ذلك القائل مع انه ينبغي بدونه فانه  
 حاجته الى العمل عن الظاهر وبيان الالزام ان ليس مراد الشك من حصول صورة الشيء بالوجه  
 منه على ان يكون مروره له كما في العرف حتى يتوجه اعتراضه عليه بانه لا يصح تشييل تخلف الملاحظة  
 عن حصول الصورة بالمعاني الحرفية فان عدم تشييلها لا ينافي بملاحظة بالانسيبة الى تشييلها  
 فيموزان تكون ملحوظة وتقتضي اليها بالذات بالانسيبة الى الصورة التي حصلت لها على ان يكون  
 مروره لها بل المراد منها اعم منه سواء كان مروره لم لا ينعى تشييل المعاني الحرفية فانها في مرتبة العلم  
 بكنية الشيء تكون حاصلة بالذات وغير مقصورة ولمقتضى اليها كلك فانها لا يلتفت اليها  
 الا بملاحظة الطرفين ان كانت في مرتبة العلم بالكنية والوجه على خلاف ذلك لا تخرج تكون  
 مرتبة والكنية والوجه مروره والمرئي يكون غير حاصل بالذات ولتقتضى اليها كلك والمروره على  
 ذلك واما العلم بوجه الشيء فهو في الحقيقة المدخل في العلم بكنية الشيء او العلم بالوجه فانه كما ان  
 ومنه ظهر لك فائدة جليته هي ان المعاني الحرفية في مرتبة العلم بكنية الشيء لا تكون مكتوبة  
 عليها وبها وفي مرتبة العلم بالكنية والوجه تصلى لما لان كون الشيء مكتوبا عليه بين خواص كونه مستعملا ولا اختلاف في  
 الالتفات بالذات ليس للمعاني الحرفية التي للمرتبة الاخيرة من الاول في علم كونه مكتوبة

كليهما دعيا الا فيما دونها قوله الملاحظة تختلف عن حصول الصورة في معاني الجوف وغيره  
 في مرتبة العلم بكنهه الشيء قوله والتوضيحية آه العلم ان الشئ اى شية مختلفة وقع في بعضها  
 القول هذه العبارة وحصول الصورة تختلف من الملاحظة في علم الشئ بالوجه نظرا الى اى الوجه  
 والملاحظة تختلف عن حصول الصورة فيه نظرا الى الوجهين الملاحظة وحصول الصورة  
 عموم وخصوص من وجه تحققا وفي اكثر النسخ لم يقع وهذا هو الصحيح لانه على الاول يلزم التكرار  
 اعادة لما سبق في القول السابق اذ ليس بينهما فرق الا بانه ذكر في القول السابق تختلف  
 الملاحظة عن حصول الصورة بالنظر الى الوجه في علم الشئ بالوجه اولا وتختلفا حصولا عن  
 نظر الى زوى الوجه ثانيا وعكس للمرة ثم وقعت زيل العبارة المذكورة في بعض النسخ بعبارة  
 وبالملاحظة الاجتماع بينهما اذا كان الشئ والصورة متحدين بالذات والافتراق بينهما اذا كانا  
 مختلفين بالذات وفي بعض النسخ وقعت تلوه قوله والتوضيحية وفي اكثر النسخ وقعت تلوه  
 السابق عموم وخصوص من وجه تحققا وعلى كل تقدير يكون حاصل هذه العبارة ان مادة اجتماع  
 حصول الصورة والملاحظة موضع يكون الشئ والصورة فيه متحدين بالذات اى بحسب الهيئة  
 سواء كان مع تغاير اعتبارى كما في تصور الشئ بالكنهه او بدونه كما في تصور الشئ بكنهه او بوجهه  
 على حسب اى العشى والا فتصور الشئ بوجهه ليس تقاضا على بل هو اما دخل في التصور بكنهه او  
 بوجهه مادة الافتراق موضع يكونان فيه مختلفين بالذات اى بحسب الهيئة كما في تصور الشئ  
 بالوجه قال الشا اى حصل صورته في العقل آه النظرة تفسير للعقول الصرفة وهو الذى  
 يكون متقابلا للحسوس المتخيل والموسوم بناء على ان النظر الذى وقع في تقريره العقول المتكلمة  
 في العقولات الصرفة فلا يكون المراجع من العقول الى العقول الصرفة ففي هذا التفسير إشارة  
 الى وجه اعتبار العقول على التمييز من التبيين على اختصاص النظر بالكميات الحاصلة مدونة على العقل  
 بدون الجزئيات الحاصلة مدونة على الآلات والغير فيه فوالله اعلم  
 وسنما التبيين على ان النظر مجرد في التصور والتفكير كليهما واليه اشار بقوله تصور اى بكنهه العلم



اذ كثيرا ما يختص بالتصديق ومنها الاشارة الى ان النظر يجري في المفرد والمركب كليهما والاشارة  
 بقوله واحد اكان ذلك التصور كما في اتحاد الفصل في جده والبرسم بالخاصة ومعددا واكثر  
 كما في غيرهما بخلاف العلوم اذ كثيرا ما يختص بالمركب ومنها ما يجي بانه فاقطة مشتقة عن  
 ان مراد الشئ من التصور والتميم الواقفين في قول الشئ التصور والمصدق به والاشارة  
 قوله بقوله اكان ذلك العقول والمجهول او تصديقا لان العقول والمجهول متضمنين  
 به لا تصور وقوله الاول حركة النفس في العقولات والفكر بهذا المعنى مع مقابلته  
 خواص الانسان ويعلم انهم لا يكون وجوده موجبا للنظر وعنده السلب اتم  
 قوله ويقابل التمثيل اه اعلم اننا اذ بالمقابلة مطابقة البانية لا المقابلة المعتدلة التي هي  
 عبارة عن امتناع اجتماع اثنين في محل واحد من جهة واحدة والاشارة الى ان  
 الاربع الشهوة لها من التعالييف والتضاد والعدم والمملكة والايجاب السلب في الفكر  
 والتمثيل مع انه ليس كذلك لان كونها وجوديين يستلزم انتفاء الاخرين وجودا وتغلب كل  
 منهما دون الآخر بوجوب عدم التعالييف وعدم تحقق شرط تضاد الحركتين وهو التماثل  
 فيما فيه الحركتان يعني التضاد لان ما فيه الحركات الفكرية العقولات والحركات التمثيلية  
 المحسوسات والى هذا التفصيل اشار عني قدوة المختصين اجمالا بقوله للبراد بالمقابلة  
 البانية دون المقابلة الشهوة فان التضاد من شرط التعاقب ولا يكون كما لا يخفى بالما  
 انتفاء التعالييف وتغلب العدم والمملكة والايجاب والسلب قطعا انتهى فكذا توجه عليه  
 ما قيل من ان هذا علم فان موضوع الفكر النفس كذا موضوع التمثيل فان النفس هي المدركة  
 لكليات والجزئيات في المنتقلة من ادراك الى ادراك وهي المنتقلة من احاسن الى  
 احاسن اما المحوسس فليست الا آلة لا ادراك وليست مدركة ولا منتقلة من ادراك الى  
 ادراك آخر لا نقول مراد المحقق من التعاقب التعاقب فيما فيه الحركة لا التعاقب الموضوع  
 قوله الثاني اه توهمه اننا اذ اردنا تحصيل مطابقة معرفتنا او معرفة حركات النفس وتغلب

بالتدريج بعد تصوره بوجه ما في الصور المتخزنة لتحصله بها فما لا تراه مناسباً للمناسبة كذا ما  
 مناسباً لافاده ليكون هو مبدء وكاسباله ثم تحركت وانتقلت بالتدريج من الصور  
 المناسبة للمنطaban ترتبها على نحو يحصل منه المنطق ومجموع الانتقالاتين التدرجيتين المتخزنتين  
 هو الفكر فالحركة الاولى تحصل ما هو بمنزلة المادة للفكر لانها لا تحصل في هذه الحركة الانفسانية  
 من غير الترتيب وبها لا يحصل الفكر الا بالقوة والثانية تحصل ما هو بمنزلة الصورة لانها  
 تحصل ترتيبها الذي يوجه به الفكر بالفعل ثم ربما يقع الخطا في الانتقال الاول  
 بان يظن المبادئ الغير المناسبة منسبته للمنطق ونظن الكاذبة صادقة وكذا قد يقع خطأ  
 في الانتقال الثاني بان يرتب ترتيباً فاسداً غير موافق الى المنطق والعامة عن الخطا  
 الاول مباحث الضافات الخمس من البرهان والمجمل والخطابة والشعر والسفظة <sup>عن</sup>  
 الثاني قوانين الصورة فالفكر بهذا المعنى يحتاج كلاً جزئياً الى المنطق فتقول المحشي <sup>عطف</sup> وفي جزئية  
 تفسيرى لقوله فيه في قوله يحتاج فيه فان قلت يكفي لبيان المنطق الذي هو احتياج الفكر بهذا  
 المعنى قوله يحتاج فيه فلم اقم قوله وفي جزئية قلت لو اكتفى على قوله يحتاج فيه ولم يقرم قوله في  
 جزئية لم يجزئ حسب الوهم الى ان الفكر لعله يحتاج الى المنطق باعتبار احد جزئيه اني الحركة الثانية  
 كما قد توهم البعض من ان حاجة الفكر الى المنطق ليس الا في الانتقال الثاني اذا احتلنا انما يكون  
 فيه فان الكل قد يحتاج الى الشيء باعتبار احد جزئيه فلما اتمم قوله في جزئية زال ذلك الوهم  
 والى على ان الفكر كلاً جزئياً يحتاج الى المنطق لا يقر فعلى هذا يكفي قوله يحتاج في جزئية فلم اقم لفظ  
 فيه لانا نقول ان في اتمام لفظه يحصل التعيين بعد الابهام فان في قوله الفكر الذي  
 يحتاج فيه الى المنطق ايهام اذا احتياج الفكر نحو ان يكون باعتبار كلا الجزئيين او ايهام اذا  
 احتياج الكل الى الشيء قد يكون باعتبار حاجة جميع الاجزاء وقد يكون باعتبار حاجة جزء واحد  
 اليه وفي قوله وفي جزئية يعين بان احتياج الفكر الى المنطق باعتبار كلا الجزئيين لا باعتبار  
 جزء واحد فقط ولتعيين بعد الابهام اوقع في النفس قوله وبما زاء احدس اذ وما كان

المقابل للحدس بالفكر المعنى الثاني باعتبار كل من خبرية خصة بالذكر فلا يرد ان (انتفاء احدى)  
 الحركتين ايضا ثانيا لما وجه تفهيم بذكر احد مقابل الفكر دون غيره اعلم ان المحسوس  
 الشيخ الرئيس والمحقق الطوسي والعامة الرازي حيث جعل الحدس عبارة عن مجسوس انتفاء  
 الذهنيين فيكون متقابلا للفكر بالمعنى الثاني مقابلته انتفاء تحقق معناه وشرطه دون  
 الجمهور حيث جعلوه عبارة عن الانتقال من المبادئ الى المطدفة ومتقابلا للفكر بالمعنى الثالث  
 بوجهين احدهما لزوم الواسطة بين النظري والنظري على طريق الجمهور فان العلم بوجوبه  
 الحركة الاولى ووجوبه في الثانية لا يكون اخلافا في الحدس الذي هو من اقسام الضروري يكون  
 الانتقال فيه من المبادئ الى المطدفة على التدرج دون الدفعة دلالة الفكر بالمعنى الثالث  
 الذي هو عبارة عن الحركة الاولى لفرض عدما والقول بان هذه الصوة وان لم تعد تحت  
 الحدس لكنه يجوز ان تكون دافعة تحت ضروري آخر من اقسام الحسن الباقية للحركة الثانية  
 وتقال ان يقول انه يلزم على قائل الفكر بالمعنى الثاني ايضا تحقق الواسطة بين الضروري  
 والنظري فان الذي يحصل باحدى الحركتين على راسه لا يكون نظريا اذ هو عبارة عن مجسوس  
 لا عن احدهما ولا ضروري لعدم اندراج تحت قسم من اقسام البست الشهوة بل يدعى بالبرهان  
 بان هذا القسم ضروري لكن لم يجعله في اعداده لكونه نادر الوقوع مشترك فانه يكون ان  
 يقابل هذا من جانب قائل الفكر بالمعنى الثالث كما سيبينه المحسوس فاما فيما لزوم احدهما  
 الحدس الذي هو قسم من الضروري مع الفكر بالمعنى الثالث في صوة وجدت الحركة الاولى  
 فيها دون الثانية مع ان الضرورة لا تجتمع الفكر في صوة من مصنفات قولنا الثالث  
 الحركة الاولى اي حركة النفس من المطالب الى المبادئ قوله ويرى بما انقطعت اي الحركة  
 بحيث لا يتحرك النفس بعد الحركة ثمانية اي من المبادئ الى المطالب وربما امتدت طالت  
 بحيث يتحقق فيها الحركة الثانية ايضا فيحصل حركتان قوله وهذا هو الفكر الذي تعالى  
 الضرورة آه نشاط الضرورة انتفاء الحركة الاولى اي الانتقال من المطالب الى المبادئ

٤  
 نشأه الى  
 ان الضرورة  
 لا تجتمع الفكر  
 ولا قبل ان الضرورة  
 متعينة لا يمكن  
 الثالث فيكون  
 الحدس الذي هو  
 نوع من الصفة  
 وضعها بالبرهان  
 جاسمها فيكون  
 من الحسوس  
 فكلها من الحسوس  
 بالنسبة الى الثالث  
 بالنسبة الى الثالث  
 في الصفة  
 في الصفة  
 في الصفة

على التدرج فان كان هو افتقار هذا الانتقال على سبيل المدفقة ايضا يحصل اعظم بلا وسطة المبار وتسمى الحركة  
 الثانية فيه انقطاعا ووجهه فيوجد مع الانتقال من المبار الى المطالب فان كان هذا الانتقال على  
 طريق المدفقة يكون ساء على طريق التدرج فيكون ويراك انكم لم تجعلوه في اعداد وفعالة وقوة حدة تحقيق العلم  
 كما وقع في شرح الاشارات فتلاحظ ان العلم الاول ليس هو ان اخرج في حدك ان الحشى يحصل الحدى  
 مجموع الانتقالين فيسمى كيم حتى مقابل المفكر بالمعنى الثاني مع انه مقابل بالمعنى الثالث ايضا بناء على ان  
 اقسام الضرورة التي هي مقابل للمفكر بالمعنى الثالث ومقابلية المقسم الحشى يوجب مقابلية قسمة فادفه بانها  
 مقابلية الحدى بمعنى مجموع الانتقالين الذي فيسمى بالمعنى الثاني الذي هو عبارة عن الانتقالين التدرجين  
 كما ان مقابلية المقسم بالمعنى الثالث باعتبار الانتقال الاول جالبة مقابلية المقسم بالمعنى الثاني لكونه  
 اتم من مقابلية المقسم الثالث للمفكر وبالمجمل ان كرك الحشى كيم حتى مقابلية الحدى بالمعنى الثالث  
 ليس المقسم بالمعنى الثالث للمفكر بالمعنى الثاني وذلك الثالث بل باعتبار كون مقابلية المقسم بالمعنى الثاني اتم ما هي نسبة  
 الى المعنى الثالث للمفكر قوله وقد اطلع المتأخرون آه من المتأخرين اطلعوا على ان المفكر عبارة عما هو  
 للحركة الثانية وهو ترتيب بناء على ان الغرض من الفكر تحصيل المعلوم وان لا يكون الا ترتيبا لمبار والمناسبة له  
 ليتقل منها الفسرة بترتيب هو حاصله فيحصل بالانتمى غير محال لا يتوهم ان الترتيب بعد دون السبب  
 ليس لان الحركة الثانية لان المراد من الترتيب هي الهيئة الحاصلة منه لا معناه المقصد ولا يربط لزوم الحركة  
 الثانية لانها لا توجد بدون الهيئة قوله ويرد عليهم آه تقرير الورود انه يلزم على المتأخرين  
 هذا حين الى ان المفكر عبارة عما يلزم الحركة الثانية وهو الترتيب له كثيرا ما يحصل الشيء بالحركة  
 الاولى ودون الثانية فاما يكون حصوله الا علما حصوليا ولما لم يحزان يكون نظرا لفقدها  
 النظر المفسر بالترتيب باعتبار في النظرى لفقدها ان لم يرد على الحركة الثانية ولا ضروريا لعدم خوله  
 في الاقسام الست الضرورية المشهورة يلزم الواسطة بين الضرورى والنظرى في العالم المحصولى  
 وهذا كما ترى ويمكن ان يقرر بتقرير آخر هو انه لو كان معنى النظرى ما ذكره المتأخرون ان يلزم ان  
 لا يكون ما يحصل بالحركة الاولى ودون الثانية نظرا ولا ضروريا اما الاول فلا متفاداه هو مناط النظر

وهو تحقق الترتيب الملازم للحركة الثانية لاننا فرضنا تنفيضا وانتفاء الملازم يستلزم انتفاء الملازم  
والا الثاني فلان مناط الضرورة انتفاء الحركة الاولى وهي قد فرضنا موجوده فيلزم من  
بين الضرورى والتطري في العلم حصوله مع انهم عنيت بتبادلهما على ما قيل انه لا ينطبق على  
التعريف وهو الذى اشار اليه العشى بقوله الا ان يفسر احدس فان تقسيم احدس لا يوجب تسم الضرورة  
كميت والمانع عند سائل وجود الحركة الاولى فتعريف احدس لا يعيدى لفتا بل غفل بوجه اخر  
لدخول ليس وخطا في الضرورة فيها فبقينا مل اى باليس وخطا في القسم فقد تضاءلنا  
بهذا الجواب لاننا نقول تعميم احدس يوجب تسم الضرورة قطعنا بنا على ان احدس قسم منها  
وتعميم القسم يوجب تسم المقسم فتأمل نعم يتوجه عليه ان النظر لما كان عندهم مفسرا لما يلزم الحركة  
الثانية اى الترتيب كان هو مناط التحقق دون الحركة الاولى وباقتفاء من جهة انتفاء  
لزمه الذى هو الحركة الثانية بنا على ان انتفاء الملازم يستلزم انتفاء الملازم تحقيق الضرورة  
لان رفع مناط النظر عين تحقق مناط الضرورة فالذى يقع فيه الحركة الثانية دون الاولى  
يكون ضروريا عندهم فلا يلزم الواسطة بين الضرورى والتطري في العلم حصوله وبالجملة انه  
الضرورة عند المتأخرين عبارة عن انتفاء الحركة الاولى ليلزم الايد اول هو عبارة عن انتفاء  
ما يلزم الحركة الثانية فما يتحقق فيه لازم الحركة الثانية يكون نظريا والم يتحقق فيه يكون ضروريا  
بناؤ على ان رفع مناط النظر عين تحقق مناط الضرورة فالضرورة المذكورة لما لم يتحقق فيها الملازم المذكور  
يكون ضروريا لا محالة فلا يلزم الواسطة مع ما قيل الا ان يفسر احدس له صلا انه لا يلزم الواسطة بين  
الضرورى والتطري في العلم حصوله فيحصل بالحركة الاولى دون الثانية بنا على تحقق احدس للضرورى بوجه  
بالا متقال عن ابي عبد الله الى الله طالب ثبوت سواء كان مع الحركة الاولى او لا واحد قسم من الضرورة في غير ذلك  
لا محالة فلا يلزم الواسطة ثم لما كان توجب عليه انه لا يجوز تعميم احدس بان كان مع الحركة الاولى او لا اذ لو  
لم يكن مقابلا للغير المعنى الثالث الذى هو عبارة عن الحركة الاولى انه يجوز اجتماعها مع انهم حكموا بغير  
له فبقوله يحصل احدس له توضيح ان احدس على هذا التفسير مقابل لفكر المعنى الثالث فالحال

مقابلته المحركة الصاعدة والهابطة فان الانتقال الاول في الانتقال من الهابط الى  
المبادئ على التدرج الذي هو الفكر بالمعنى الثالث لما كان انتقالا من المبادئ الى الهابط  
اي المبادئ يكون كالحركة الصاعدة التي تكون من السفلى الى العلوية والانتقال الثاني اي  
الانتقال من المبادئ الى الهابط فته الذي هو من انتقال من الهابط الى المبادئ اي المبادئ الى  
اي الهابط يكون كالحركة الهابطة التي تكون من العلوية الى السفلى بنا على ان الهابط مرتبة تشابه  
العلو الذي هو من خواص المكان ولهم مرتبة تشابه مرتبة السفلى الذي هو ايضا من خواص  
المكان لكن لا يخفى على الذكي المتوعد انه على هذا التقدير لا يكون مقابلة الضروري للمعنى  
الثالث للفكر على نحو واحد لان مقابلة المبادئ به يكون ح مقابلة مشابهة بمقابلته الهابط  
والهابطة ومقابلته غيره من الاقسام الاخر للضروري به مقابلة الهابطية وبذلك كله حاصل  
ما قاله الحاشي في منتهية فسر المبادئ بذلك مثلا يلزم الواضحة بين النظر في الضروري من اجل انه  
مقابلا للمعنى الثالث بهذه المقابلة لتلايفوت مقابلة الضروري للمعنى الثالث مع انها  
معتبرة بالاتفاق لكن لا يخفى انه لا يكون مقابلة الضروري للمعنى الثالث على نحو واحد  
لكنه وبما قرنا ظهر لك سر قول الحاشي بمقابلته الصاعدة والهابطة على ان التدرج ليس متباين  
في الانتقال الثاني الذي يعتبر في المبادئ بل الرفعة فلا يكون حركة حقيقية حتى يكون مقابلا  
للانتقال الاول الذي يعتبر فيه التدرج ويسمى بالفكر بمقابلته الحركة الصاعدة والهابطة ثم لم  
انه قد اشار الحاشي لفظ الان في قوله لان يفسر المبادئ الى صفته فان تفسير المبادئ بهذا المعنى يخالف  
لما عليه الشيخ الرئيس والمحقق الطوسي والعلامة الرازي فانهم قد فسروه بمجموع الانتقالين  
الذين في قولهم ان القول بان النظر كالمعرفة انما يحسب كل معنى من معاني المذكورة  
بحسب بعضها دون بعض انما هو بينهما لان البعض قائمون بالاول والبعض بالثاني  
فان المتأخرين قائمون بالثاني كالمعرفة والفكر بمعنى ما يلزم للحركة الثانية فهو لزم على كل تقدير  
في قولهم ان القول بان النظر كالمعرفة للفكر الشارة الى تفاير اعتباري بينهما اي بين النظر والفكر

بان ملاحظة ما فيه الحركة الى العقولات معتبر في النظر اه ووجه الاشارة وقوع حرف الكاف لوجه  
 المقام انه لما كان ملاحظة ما فيه الحركة من العقولات معتبرة في النظر اه هو عبارة عن ملاحظة  
 الواقعة فيها الحركة او لازمها وغير معتبرة في الفكر لانه اما عبارة من الحركة او لازمها يكون بين النظر  
 والفكر تغاير البتة فان لو غلبت الملاحظة المذكورة في عنوان النظر فقط دون العنوان يكون منها تقديرا  
 بالاعتبار بالذات وان لو غلبت في العنوان الخيم يكون التغاير بالذات لكن الحشوي لما اخذ الاحتمال الاول  
 غلبه وان عشا الملاحظة المذكورة لو كان معتبرا في معنوي النظر وحقيقته فانما يكون من جهة ان هذا القول  
 المحمولى لا يحتمل قطعان القول لما فيه فكيف الحركة ولازمها حكم بالتغاير الاعتباري بينهما لكن على القول انه  
 لا حاجة الى اعتبار كافي العنوان ايضا بعبين هذا البيان فالمنع ليس كما قاله القائل ان لا بد من  
 هو الفكر قد له ووجه ما يقرأه القائل محمد يوسف الكوسج اعلم انه لا بد للحركة لكونها عرضا من قال  
 هو المتحرك ولا مكانها من فاعل هو المحرك لكونها خارجة من القوة الى الفعل من مبدء ونشئ  
 مانه واليه ومن ساقه وما يجري مجراها متوسط بين المبدء والنشئ وهي ما فيه الحركة وهي متحركة  
 عندهم في اربع مقولات الكم والكيف والوضع والابن ثم لما لم يجر ان يكون ما فيه الحركة  
 مستمرا او الكيف يتصور الانتقال فيه بل امر متجدد اين حدث حين تتحرك المتحرك ومفارقة  
 المبدء قبل وصوله الى النشئ امران احدهما امر متصل ينتقل على الساقه ونحو ما سبق في القسم الاول  
 القطعية وثانيا متوسطا بالقوة بين المبدء والنشئ في زمان بحيث يكون في كل آن يفرض منه حركتين الساقه  
 وما يجري مجراها لم يكن في قبل لا بعد فليس بالحركة الوسيطة والانات في زمان الحركة غير متناهية فلا فرق  
 فيما فيه الحركة ايضا تكون غير متناهية لكن لما لم يصح ان يكون جميعا موجودة بالفعل والا  
 يلزم ان يختص غير المتناهي بين الحاصرين اي بين المبدء والنشئ ولا يفيها والا يلزم  
 الترتيب بلا مرجع فلا بد ان يكون الوجود وما فيه الحركة فردا واحدا زمانيا لا تدريجيا منتظما  
 على الزمان ينتزع عنه تلك الافراد الالائية ابتداء النقطة عن الخط والخط عن السطح ليصح  
 تعليمه اليها اذا عرفت هذا في كل كلام من يقول ان الفكر ليس بحركة انه لو كان حركة لحدث

فيما بين هذين الفكرتين فلو واحد زمان في تدريج يتسرع عنه الاول والانيه الغير المتناهية  
 مما فيه الحركة وهو ليس هو الا العلم من دلالته لم يكن تلك العلوم غير متناهية بل متناهية سيما  
 في المربع من المبادى الى السطال لم يكن الفكر حركة فيكون الاته قال الواقع في العلم  
 الفكرية وفيها بان يتوجه النفس الى صورة مخزونة فتأخذ صورة مناسبة تلك الصورة وفيه  
 ان احد ثم بعد زمان قليل صورة اخرى لك في زمان آخر حتى يحصل جميع مبادى السط  
 فاذا انتهت حصل السط لكن لما كان هذا الانتقال مشابه للانتقال الذي يكون في  
 الحركة من جهة الى الانتقال في الحركة كما يكون انتقالا على نبع التعاقب لك في السط  
 عليها لفظ الحركة مجوزا وتشبهها ثم قلنا قد نذكر لا بطلان كون الفكر حركة وبها ان  
 احد مما لو كان الفكر حركة لكان فيها الحركة فجدلان الحركة لا يكون الا كك وبما  
 سوجب للمادة مع العقولات التي هي ما فيه الحركة مجردة عنها وثانيهما انه يلزم على تقدير كون  
 الفكر حركة ان يتحقق حركة النفس في الجواهر اذا كانت الصورة العقلية جواهر متحركة  
 ابطالوا الحركة في الجواهر فكيف الجواهر انما من الاول فيمنع ان العقولات مجردة وانما من  
 الثاني فيمنع بطلان الحركة في الجواهر مطلقا لانها ابطالوا فيها اذا كان الجواهر المتحركة تقوا  
 بما هو متحرك عليه كالمادة بالقياس الى الصورة البسيطة دون سائر الجواهر ومن البين ان  
 النفس ليست متحركة بالصورة العقلية الجهرية فلو حركت فيها لا يلزم شئ من قولهم  
 خيرة غير اض على قوله وربما يقره واتي بعض المحاشي الظاهرة منع تصويره انما لا يظن ان  
 الحركة على الفكر حقيقة فانه يجوز ان يكون ما فيه الحركة الالتفات الذي يقبل الشدة والضعف  
 وبها امر واحد فيه افراد غير متناهية بالقوة فان كل ان يفرض فلفظ التفات فيه لم يكن له  
 قبل ولا بعد وتلك الافراد محاذيات للآفات المفروضة بحيث ان يكون سارعة في تصوير  
 ان الفكر ليس في الانتقال تدريج وما كان لك فهو حركة وما فيه الحركة ليس العلوم فاما  
 ليست آليات بل يقع فيه الحركة هو الالتفات اذ كل ان فرض فلفظ التفات فيه لم يكن



قبل ولا بعد انتهى فبين ان غير التقريرين ككلام المحشى لا يرعاها المحشى فان كلامه لم يكن  
 على ان يافيه الفكر الصورة لا الالتفات قال لا صوب ان يقرر كلام المحشى بهذا النمط ان حركة  
 في العقولات عبارة عن ملاحظة التفتاتها اليها ولما كان الالتفات عبارة عن حصول  
 الصورة التي حصلت في آخراته في القوة المدركة بعد ما زالت عن القوة المدركة يكون الصورة  
 الحاصلة في المدركة مختلفة بالتشخص للصورة الحاصلة في آخراته لان الاعراض تختلف  
 بالتشخص بشخصات متوحداتها وكذا ان يكون مخالفة للصورة الحاصلة في تلك القوة المدركة  
 في وقت آخر فمافيه الفكر الصورة المعقولة في ان كانت من جهة انها حاصلة في آخراته فانه  
 لا يتجدد فيها ولما افرد متناهيته بالفعل لكنها باعتبار حصول في القوة المدركة تتجدد فعلا  
 ولما افرد اى صور غير متناهيته فان في كل ان من الآليات الغير المتناهية المفروقة في ان  
 الفكر شخص من الصورة متاخر لما في ان آخر فتشخص النفس في كل ان صورة شخصية من الصور  
 الغير المتناهية ليست هي قبل ولا بعد الى ان يحصل للذات قوابة معنى الحركة في الفكر فاقول بغيرها  
 نشأ من قلة التفكير لا يخفى عليك ان هذه الصور الغير المتناهية اما معلوم واحد والآخر  
 متعده على الاول بان كان هذا الوجود والعرضى كافيلا لتكشاف والملاحظة يلزم ان  
 معلوم واحد مرارا غير متناهيته متعاقبة في زمان واحد وهو كما ترى وان لم يكن كما في  
 الملاحظات والملاحظة يلزم ان لا يكون المعلوم ملاحظ للنفس فلا يدرك حركات النفس من  
 الملاحظة حتى تحصل له وغير مناسب حتى تتركه وعلى الثاني لا يتحقق ما هو نشاط الحركة من تحقق  
 الواحد الزماني مما فيه الحركة لان صور المعلومات على هذا التقدير تكون متخالفة حقيقة  
 فكيف يحصل منها فرد واحد زماني وعدم تحقق مناهات الحركة في الفكر يستلزم ان لا يكون  
 الفكر حركة لان ما تتقار المناط يستلزم انتفاء ما هو منوط عليه في كنهه وكيف وفي الفكر  
 انه يستدل على اثبات كون الفكر حركة حاصلا لا يحجب ان يكون الفكر حركة متحققا  
 الذي هو خروج الشيء عما بالقوة الى الفعل على سبيل التدرج فان فيه يكون انتقال من

الى المبادىء بان يندرج ولا ينجى فيه قال الشارح واورده عليه يعلم ان المقترن ليس بالمتفرق  
 اما ان يلتصق به الى المرفق بالفتح فيكون حاصل في الذهن بالذات مع هو المعنى المفرد  
 دون التعريف بالفتح او بان يحصل المعنى المعروف في الذهن وابعاده يحصل المعنى المعروف بالفتح فيه  
 على التقدير الاول لا يختص بالذات على التفسير المشهور للنظر لانه يرد على تفسيره بالنظر بل انفسه مقبول  
 الجمهور ايضا لا لم يلحق المعنى المفرد على هذا التقدير يحصل المجهول الذي هو المظهر للصفات  
 لانه فقط يختص بالذات على التفسير المشهور للنظر مما لا وجه له وعلى التقدير الثاني لا يتوجه  
 لا يرد على التفسير المشهور ايضا لانه لا يكون حصول المعنى المفرد الا دفعة اولا لا ترتيبية  
 يحصل بالتميز فيكون حصول المعنى بالفتح في الذهن ايضا دفعا فيكون شبه بالذات  
 لما شاعته في خروجه اولا نظر وتوقيل يجوز ان يكون حصول المعنى المفرد بالتعريف بان  
 لما حظ النفس العاني بالكثرة واحد بعد واحد فلا تجد مناسبا للمعنى بالفتح الا المعنى المفرد  
 فتأخذه وتتوجه به الى المطبق فيه الصيغة هي مادة التقصص على التفسير المشهور الذي هو عند  
 المتأخرين يدفع بان هذه الصيغة انما تروى لقضاء الميت وجودها فان مادة التقصص على شأنها  
 ولا ثم يثبت ان المتأخرين قالوا بالنظر به وحصوله بالنظر وكلها ممنوعان فلا وجه للتقصص  
 عليهم بها قوله هذا لا يرد اياه لما كان غرض المحشى تبين ان الجواب الثاني والثالث غيرا  
 يوجب من جملتها عدم حصول الترتيب فخصص متباين لا يرد على لفظ الترتيب والا فلا يرد  
 واراد بالنظر الى لفظ الامتصاص الواقع في تفسيره بالنظر ايضا فان في التعريف بالمعاني المفردة  
 ابن الامور فحكمة والجوابية حاصلاته وان يصح التعريف بالمعاني المفردة ايضا لكن لما  
 كان عدم الضباط مثل الضباط التعريف بالمعاني المركبة وعدم فعل الصناعات والاختيار  
 فيه يوجب عدم الالتفات اليه تخصيص النظر بالنظر الى المعاني المركبة لم يلتفتوا الى التعريف  
 بالمعاني المفردة وخصصوا النظر بما هو معتبر في الترتيب فان فيه الضباط واولا للصناعات  
 والاختيار وتعلم ان هذا الجواب يستعمل على جوابين اشارة المحشى الى اولها بقوله لانه لا ينضبط

انما ذلك  
 ما عرفت  
 انما ذلك  
 العكس  
 كما في ذلك  
 وتعلم بان  
 يتوجه  
 الى صور  
 محذرة  
 في انفسنا  
 انفسنا  
 في  
 في  
 في

انضباط التعريف بالركب الى الثاني بقوله ولم يكن بصناعته والاختيار فيه دخل وقوله فلم  
 يلتفتوا اليه فنصوا الى النظر بما هو معتبر فيه متعلق بكلام القولين ولا ينبغي ما فيه ما في الاول نسيان  
 ان اريد بالانضباط اعاظم افراد الحرف بالفتح فتوحيق في التعريف بالمعنى المفردة يقع  
 يكون بالفصل لحد وبالنقطة وعلما وكل منها يحيط لافراد موقوفة بالفتح لا محالة وان اريد  
 التفصيل بعدا بهام كما يكون في التعريف بالمعاني المركبة من الجنس والفصل مثلا فلهذا  
 عدم الالتفات الى التعريف بالمعاني المفردة وآما في الثاني فبانه ان اريد بعدم مراعاة  
 والاختيار في التعريف بالمعاني المفردة ان المعاني المذكورة من جهة عدم وقوع انضباطها  
 مستفينة من مراعاة الصنعة والاختيار على ان المداخلة المذكورة انما يكون في  
 مادة يقع انضباطها فيها دون غيرها فالتعريف بالمعاني المركبة يضم يكون ككلمة التعريف  
 من حيث هو لا يقع فيه انضباطا ووجه الالتفات الى التعريف بالمعاني المركبة دون المفردة  
 هو ان اريد به ان التعريف بالمعاني المفردة خال من التعامل والتفكر فلا يكون للمصنف  
 فيه دخل نعم لان لحاظ المعاني المفردة والالتفات اليها حين التعريف بها ضروري  
 وليس معنى السائل لانهما من المخلوج من السائل الا ان يقال مراد السائل من قوله  
 الصنعة والاختيار المداخلة في الهيئة المودية الى السطر والامر الثاني وان يوجب عدم الالتفات  
 في المعاني المفردة مفقودة دون المركبة فلم يلتفتوا الى التعريف بالمعاني المفردة ونحو  
 النظر عما هو معتبر فيه عندهم فان قلت ان في الصناعة امرين كل واحد منهما مادة النسبة  
 للمطر وطريق تاليف الهيئة المودية الى السطر والامر الثاني وان يوجب عدم الالتفات  
 الى التعريف بالمعاني المفردة لعدم تحققه فيه لكن تحقق الامر الاول فيه يوجب الالتفات  
 اليه قطعاً فما وجه لما ظنم الى انعدام الامر الثاني حتى لم يلتفتوا الى التعريف بالمعاني المفردة  
 وعدم لما ظنم الى الامر الاول حتى يلتفتوا اليه قلت لما كان انعدام الامر الثاني في النظر  
 بالمعاني المفردة مبناً لتحقيق الامر الاول غير متحقق فلهذا ذكرنا هذا قائل را احسب به من

هذا الحديث الثاني في تعريف الكبرياء

الاصل بان اللفظ الالهي والقسم العظيم بالنظر من انظار العالم هو العلم بالكنهه اذ لا علم بالحقيقة  
 اذ العلم بكنهه الشيء وهو يدعى ثم العلم بالكنهه اى بالحد التام وهو مركب فمحسوسا تقريرا بالنظر بما لا يلبس  
 منه في التحديد التام واما العلم بالوجه والعلم بوجه الشيء فهو بالحقيقة علم بالوجه للشيء الذي هو  
 ذو الوجه ففقدان هذا الجواب انما يتم لو كان العلم بالكنهه عبارة عن الحد التام مع انه ليس  
 كذلك فانه عبارة عن تحمل مبهمة الشيء في العقل بحيث يكون مرادة لذلك الشيء وظل ان هذا  
 كما يتحقق في الحد التام يتحقق في الحد الناقص الذي منه احد بالمفرد ومعه حكم قول المحقق  
 واما العلم بالوجه والعلم بوجه الشيء آه وان كان حقا لكنه لا يمنع جواز التعريف بالمعاني المفردة  
 كما لا يمنع جوازه بالمعاني المركبة فتأمل قوله وهذا آه اى عدم الالتفات الى التعريف  
 بالمعاني المفردة من جهة عدم الانقباض وعدم مخالفة الصنعة والاختيار معنى قول الشيخ  
 ان التعريف بالمفرد من خارج اى لا يخل في الاستعمال بناء على عدم الانقباض فانقص لعدم مخالفة  
 الصنعة والاختيار فيه قوله فالجواب الرابع قريب من الصواب آه لم يقل فالجواب  
 الرابع صواب لان تمامية هذا الجواب مبنى على التزام نوعي كلف وهو تخصيص المعروف بالمركب  
 وهو خلاف الظاهر فان الظاهر ان نظر الفرض يكون عاما قوله ومن تلك الوجوه آه اشارة الى  
 ان في الاجابة الثلث وهو ما آخر من الاختلال منها كسبينية في ذيل قول التمس او بان التمس  
 انما يكون باستقالات آه فانظره ومنها ما اورد المحقق على اجواب الاول في منية حيث تم  
 فيها والضم لو كان جزوا لكان جزوا في المعروف متساو لا وجه تخصيص ليكون اهد التام متساو  
 عليه فان كان ذاتيا لزم اعتبار جزوا واحد مرتين وهو غير جائز وان كان عرضيا فلما يكون  
 العلم التام حاديف على انه لو كان متغيرا في المعرفة وكان جزوا منه لكان متغيرا في كل معرفتين ومنه ففينا  
 اذا اقتضى المصطلح بالمرعوظ اتيانه باسمه في تعريف به لزم كون المراد جزوا التام فان هذا التعريف هو  
 بالحد التام عند فهمه ويورد منتهى قوله فيما لو كان جزوا آه اى لو كان الوجه الذي علم له ولا يجوز للمعرف  
 اصطلاحا آه فليس هذا ضمير كان يتناول في هذه المنية راجع الى الجواب المذكور قوله فيما لزم اعتبار جزوا واحد

علم  
 ما لا يعلم  
 ان تسمى  
 العلم بالوجه  
 العلم بالمعنى  
 كقول في وجه  
 وما قد يصل  
 مثل هذا الوجه  
 ففهمه  
 على وجه  
 منتهى

مرة لدفع لزوم طلب الجاهل بالمطردة مع المفرد وهذا غير جائز قيل ان القول بان جواب  
الواحد مرتين غير جائز ظاهر النسخ نعم لا يجوز التكرار في اجزاء الهيئة في حدودها على ما قالوا  
وبين هذا من ذاك قوله فيما فلا يكون هذا التام حد الاستماله على الوجه العرضي قوله  
فيما فان هذا التعريف تعريف بالحد التام عندهم فادفع ما قيل بالا نعم ان الصورة المفردة  
حد تام لجواز ان يكون سكاما اكمل من الحد التام واحدا التام انما يتحقق اذا تصور المط  
بذاتي ثم حصل باقي ذاتياته وعرفت بها لان كلامنا على ما فهم منهم قالون بان الصورة المفردة  
حد تام ومنها ما يشير إلى الشيء اليه بقوله يستدل به على اجواب الثاني حاصله ان اجواب الثاني  
انما تم لو ثبت تركيب المشتق من الذات والصفة مع انه بطر لا يستدل الذي يسمى بمائة  
كس لما كان الاستدلال بخلافه كما سمينه عليه بقوله وانت تعلم لم يعد هذا الوجه من وجه  
الاحتمالات وان شئت لا طالع على الاحتمالات الاخر على الاجابة فارجع الى شرح القول  
وحيثه السيد في الفتح على الشرح المحلى فلتزيد قوله ان الوجه الذي علمه المط  
بيان للاختلال في اجواب الاول حاصله ان الوجه الذي قلتم انه يجب ان يكون امر  
بالفتح معلوما به اولهين تعريفه بغير ذلك الوجه لا بد ان يكون سابقا على التعريف بما  
على ان التعريف يطلب تفصيل الجاهل الذي هو المط فلو لم يكن سابقا عليه بل كان معه  
لم يكن الجاهل معلوما حين التعريف بوجه ما فيكون مجهولا مطلقا قطعية يكون طلب الجاهل  
المط وهو بطر ولما كان الوجه سابقا على التعريف كيف يصح اعتباره مع المفرد والعرف  
به اجواب الاول لما مراد الذي يحصل ان التعريف بالمفرد وان كان في المط تعريفه بالمفرد  
لكنه في الواقع تعريف بالتركيب من المفرد والوجه الذي يجب ان يكون المعروف بالفتح معلوما  
به سابقا لا يتنازع طلب الجاهل المط فلم يخرج التعريف بالمفرد من التقدير المشهور للمنظر  
ولو قبل بماز على انه يجوز ان يكون وجود الشيء مقبلا على الشيء ثم يعتبر مع ان الوجه الذي  
علمه بالمط باق حين التعريف فلا يلزم محذورا اصل لا طلب الجاهل بالمط فان المط قد علم

قبل التعريف بهذا الوجه والاخر وجه التعريف بالمفرد عن التفسير المشهور للنظر لان هذا التعريف  
 يكون مركبا من المفرد وذلك الوجه يقولون ان سلبنا ان الوجه الذي علمه البطون  
 حين التعريف لكن قلنا بالضرورة انه لا يعتبر من التعريف قال لا يلزم الاستدراك في ذكره  
 فاننا اذا قلنا الانسان بالحيوان مثلا قلنا اعتبرناه مع السابق يكون ذكره مستدركا لا محالة  
 قوله لا ريب في اختلال آخر في الجواب الاول على طريق التمثل عن الاختلال الاول  
 فما اصله انما لا يتم ولان التعريف بالمفرد مركب يستلزم الوجه الذي علمه البطون سلبناه  
 فلا يندفع اليه منه التاثير لان بني الابرار عدم تحقق الترتيب في التعريف بالمفرد فانما  
 لا يكون الا باثبات الترتيب الذي هو عندهم في التصورات عبارة عن لحاظ احد المعنيين او  
 ر لحاظ الآخر ثانيا ثم تقييدا احدهما بالاخر بحيث يكون الآخر محصلا له وتوحيدها معه  
 او بالعرض مع انه من كين ان لا ترتيب بهذا المعنى بين المفرد والوجه ولا يجزى ما في بيان  
 الترتيب مطر ان لم يستلزم الترتيب بالمعنى المذكور لكنه يستلزمه آه قطعا فانما في  
 انه بلا حفظ الوجه او لانه المفرد بحيث يفسر قبله فيتحقق الترتيب بالمرتبة فيما بل قال  
 الشارح ان التعريف بالمفرد وانما يكون المشتقات آه فيه ان التعريف بالفصل قد يكون  
 بالفصل وحده مع انه ليس قرينا بالاشتق لان الفصل حقيقة انما هو بالغير عنه المشتق وهو  
 بسيط لما تقرر عندهم ان الفصول تكون بنا لفظ قال الشارح وهي المشتقات تركيبة من  
 حيث اشتغالها على الذات والصفة وهذا هو المشهور عند الجمهور فان قيل ان نسبة البصر جز  
 للشتق عندهم فلم يذكر الشارح تركيبها قلنا لما كان المقصود عندهم من اشتق الذات المقيدة  
 يكوننا محلا للوصف دون النسبة فانما ما اتمرت الا من جهة كونها بالبطنة بينهما ذكر الشارح  
 من الذات والصفة دون النسبة وان كانت جز لغيره بالجملة ان تخصيص ذكره الجزئية للذات  
 والصفة للشتق انما هو من جهة كونها مقصورة بالذات عندهم فان قلت دفع الابرار  
 كما يتصور على الراي المشهور يتصور على راى من يرب الى الاشتق مركب من اشتق من اشتق

١  
 وانما في التعريف  
 ان التعريف بالوجه  
 من غير الحفظ  
 الفاضل عن  
 والصفة لا يوجب  
 شتمه بل هو  
 او لا يوجب  
 منه لا يوجب  
 من غير

والنسبة ايضاً فلم يذكره كما ذكر الاول قلت لو كان التعريف بالمفرد قهراً من حيث انه  
مركب من الصفة والنسبة يجيبان محل النسبة على العرف بالفتح بناء على وجوب محل العرف  
بالكسر واخره على العرف بالفتح مع انه لا يصح ان يقع ان العرف نسبة وايضاً ان التعريف  
قد يكون بالفعل كما هو قد يراى ان يكون شيئاً يكون مركباً من نسبة التي هي غير مستقلة فيكون  
غير مستقل بناء على ان المركب من مستقل وغير مستقل يكون غير مستقل من ان الفصل يكون مستقلاً  
فما لم يقله وكذا لا ترتب في اشتق لا بين الذات والصفة أو بيان للاختلال على  
الوجه الثاني للجواب قوله ولا بين اشتق والقرينة أو بيان للاختلال على الجواب الثاني  
ودون عدم الترتيب بين الذات والصفة وكذا بين اشتق والقرينة فلم لعدم تقييد احدهما  
بالآخر بحيث يكون محلاً له وتحداه قوله الاول انه مركب أو فوجب اهل القرينة الى ان  
صفة اشتق يدل بمجربها وادها على الصفة وبشيئها وصوتها على الذات البهية ونسبة  
التي بينها وبين الصفة فالمشتق عند مركب من الذات البهية والصفة ونسبة بينها  
فمراد الجشي من الذات في قوله انه مركب من الذات الذات البهية فان قلت لو كانت  
التي هي غير مستقلة معتبرة في اشتق وجزوله لكان اشتق غير مستقل كالفصل المشتق على  
لان عدم استقلال الجزء يستلزم عدم استقلال الكل فكيف يصح ان يقع محكوماً عليه المحكوم  
عليه لا يكون الا باجماع مستقل مع ان اشتق ربما يقع محكوماً عليه ونسبة اليه ان يجرى انه  
يفصح ان يقع ما وعالم قلت فرق بين اشتق والفعل فان نسبة العنبرة في الاول نسبة  
تقييدية ملحوظة بالنسبة اما المقصود من الذات المقيدة بكونها محلاً للموصف ومن الظاهر ان هذه  
الذات ملحوظة قصدوا بالذات فيكون مستقلة صالحة لان يكون محكوماً عليها مستند اليها  
نحو الثاني فان نسبة العنبرة فيه نسبة تامة الى الفاعل فيكون المقصود فيه الصفة عين  
انما مستند الى الفاعل فيكون غير مستقل فلا يصح ان يقع محكوماً عليه مستند اليه فما لم يقله  
والثاني انه اى اشتق مركب من اشتق منه اى الهمزة ووجه الصفة ونسبة فقط والفرق بين

[illegible]

واشتق بعد انفا كما على ان الذات التي بها يحتاجان اليها خارجة عن حقيقتها وبهذه الـ  
 ما قد عرفت من ان النسبة المعتبرة في الاول نسبة تامّة وفي الثاني نسبة تقيدية وتامّة  
 ان الزمان من جهة انه ظرف للنسبة معتبرة في الاول دون الثاني فعلى هذا المنهج يمكن  
 المشتق لجزئية النسبة التي هي غير مستقلة عن غير مستقل فلا يصح ان يكون محكوما عليه فاعلم  
 وقوعه في بعض الصور محكوما عليه فاولها اولها السكاكي من تقدير موصوف يكون  
 هو المحكوم عليه حقيقة وسند السند فيقدر لفظ رجل مثلاً في جوار عالم قوله وهو سلبه  
 الى ان المشتق مركب من اشتق منه النسبة السيد السند قدس حيث لا يتنبط  
 من كلامه في حاشيته على شرح المطالع وهو الذي اوردته المحشى بقوله ان مقهور الشيء  
 او وجه الاستنباط هو انه لا يفهم من كتيبه انه قائل ببياطة المشتق فلا يكون عنده الا كبا  
 والتركيب لا يخفى لما ان يكون من الاسماء الثلاث اى الذات والصفة كنسبة اى ان  
 لا ثالث لهما اذ احتمال كونه مركبا من الذات ونسبته فقط من الاقسام ولما اقبل  
 بالاشتغال عليه باعتبار الذات مطسوا كان على وجه العموم او انقص من في المشتق  
 استنبط منه ان الاحتمال الثاني هو الحق عنده وليس غرضه من هذا الاستدلال مجرد التاكيد  
 القول بالشهر لانه يكفي له الاستدلال على عدم اعتبار الشيء الذي هو امر عام في المشتق  
 فانه ما اعتبر على القول المشهور قبله الذات المبهمة ودون انها صفة فاليدفع ما في بعض  
 نحو اشى على قول المحشى في ان السند لا يستنبط عن كتب السيد السند فان ما يظهر منها ليس  
 الا على سبيل الايراد على المحمور في تركيب المشتق من الاسماء الثلاث وليس فيه شائبة  
 فكانه اطلع عليه من موضع آخر لم انظر به انتهى وصح قول المحشى في عدم اعتبار اى اشتدك السيد  
 على تركيب المشتق من الصفة كنسبة والا فمن عدم اعتبار الذات في المشتق لا يشق  
 تركيبة من الصفة كنسبة فما غاية السبى في جميع كلام المحشى فيقول السيد السند في حاشيته على  
 البغدي ان لفظ ضارب مثلاً يدل بحجوه على ما ضرب بصوته على ان ما انصفت



انما هو على رأي غير فاصلا لا يستدل له لو كانت الذات معتبرة في مفهوم اشتق فلما خرج  
 ان اعتبار على وجه العموم كعموم شئ ونحوه ما وخصص هو بالصدق عليه على الاول يلزم  
 دخول العرض العام اى الشئ مثلا في الفصل اذ كان اشتقاكا لناطق وهو كما ترى  
 لان دخوله فيه يستلزم خروج العقل عما هو فصل لما اى النوع بما على ان خروج العرض  
 العام من النوع يستلزم خروج الفصل عنه ايضا على تقدير تركه منه لان خروج جزو الشئ  
 عن الشئ يستلزم خروج ما هو مركب منه ومن غير منتهى ان الفصل يكون مقبولا للشئ  
 وجزؤه وذلك ان فصل الاحتمال له لزوم كون العرض ابعام جزو النوع بما على انه  
 جزو للفصل على هذا القرض والفصل جزو للنوع وجزو الجزو جزو مع ان العرض العام يكون  
 خارجا عن النوع وعلى الثاني يلزم ان يكون ثبوت اشتق اذ كان عرضا لعروضه  
 واجبا ومنه وريالاه على هذا الشق يكون المفروض اخلا في اشتق اذ الذات الخاصة  
 ح الا المفروض فيكون ثبوت اشتق المفروض اذن ثبوت كونه عن ثبوت العرض لنفسه فان افصاحا  
 شلا على تقدير تركه من الذات الخاصة يكون بناء الانسان الكذالك الشك في ثبوت ملائكة فلا يجوز  
 ثبوت كائن الانسان لان ثبوت لاشئ لنفسه اجب جزوى فيكون ثبوتها من المعروفه من راي  
 وواجبا مع ان ثبوت له من الممكنات فيلزم انقلاب الامكان الى الوجوب في ثبوتها  
 المعروفه وهو كما ترى والقول بان يجوز ان يعتبر في اشتق الذاتى كالفصل الذاتى  
 وفي اشتق العرضى الذاتى المبهمة فلا يلزم شئ من الخدورين قول محبة العقل بسلامتهم  
 مستقيم فان وضع اشتق وضع واحد نوعي فلا يمكن فيه اختلاف ما وضعت له المبهمة  
 بان تدل في اشتق الذاتى على الذات الخاصة وفي العرضى على الذات المبهمة على ان  
 لظروا واضع ليس من جهة الذاتية والعرضية مع انه ليس المراد من الذات الخاصة اى  
 اعتبرتها في اشتق الذاتى الا ما صدق هو عليه ومن الظاهر ان الذات التى  
 هو الكل فيكون لكل جزو للذاتى اى لجزئه ويلزم منه استحالة اخرى دى ان يكون لكل جزو

لنفسه لان الكل اذا كان جزءا لجزءه كان جزءا لنفسه لان جزءا لجزءه لا شيء يكون جزءا له ثم لا يخفى  
 على المتأمل انه لو لم يكن الذات المبهمة معتبرة في المشتق لما ذكرنا اهل العربية في تفسيره  
 انهم يذكرونها واما حيث شبه من ان في المشتق غير ارجا الى موصوفه الخارج عنه لا يتايله  
 به فذكر الشيء في تفسير المشتق بيان لذلك الموصوف الذي يرجع اليه التفسير فانه ان  
 يكون عين المرجع فاعتباره في المشتق ح من اعتبار وجوده الذي هو الذات فيكون الذات  
 المبهمة ح معتبرة في المشتق بقوله وانيت تعلم انه علم انه يروى على غير ما بسبب السنن اورد  
 اوردوا احدا ما الحق الدواني في حاشيته الجديدة على شرح التجر يد على الاستدلال المذكور  
 اشار اليه المحشي بقوله بما جاء به لا يلزم على كلا شي الاستدلال مخدورا ما في الاول فبان ان  
 لا يكون شيقا بل معنى بسيط لا يعبر عنه بالمشتق فلا يلزم ح من دخول العرض العام كالشيء في  
 معضم المشتق دخوله في حقيقة الفصل بل يلزم الاستحالة التي ينتهي بها من و يظهر لك جواب  
 بالقديم منا من انه يلزم على تقدير اعتبار الذات انما يمتد في الذاتي المشتق كالفصل كقول  
 جزء لجزءه وكونه جزءا لنفسه عليك بالتأمل اما في الثاني فبان ما ذكرناه انما يلزم لو كان  
 المشتق عبارة عن مجرد العوض مع انه ليس كذلك اذ هو على هذا التقديم عبارة عن العرض  
 مع قيد المصفة الخارجية فيكون مشتق مقيدا والعروض مطلقا والمقيد ليس غير المط  
 يلزم منه شيوة لنفسه الذي يوجب الانقلاب من الامكان الذاتي الى الوجوب بل تنسبه  
 فيكون شيوة ح لم يمكنها فلا يكون شيوة الضاحك للانسان الذي هو معروفه شيوة  
 الانسان للانسان اذا الضاحك ليس عبارة عن مجرد الانسان بل مع قيد الضحك من  
 البين ان الانسان المقيد بقيد الضحك ليس عينا للانسان حتى يكون شيوة له و  
 بل غيره فيكون شيوة ح ممكنا فلا يلزم الانقلاب فالمستحيل قد قبل من اعتبار القيد  
 المعتبر في مفهوم المشتق واما بما هو الذي اورد المحشي في حاشيته المنهية بقوله مع ان دخول  
 النسبة التي هي غير مستقلة بالمفهومية في حقيقة من غير دخول المشتق مما لا يعقل انت  
 قوله

فيما في حقيقة التغيير الميرج الى النفس الى المشتق قوله والثالث انما هي مشتق بسيط لغيره  
من البيند لا تركيب فيه ام وهذا هو الذي اختاره المحشي اعلى شديت ثم في حاشية بعده  
التعلقة على شرح التجريد ان المشتق لا يتصل على النسبة بالحقيقة فان معنى الابيض والاسود  
لا يعبر عنه بلبيا و سفيد ولا يخل فيه الموصوف لاناما ولا خاصا اذ لو دخل في مفهومه لم يميز  
مثلا الشيء كان معنى قولك الثوب الابيض الثوب الشئ الابيض ولو دخل فيا الثوب بمقتضى  
كان معنى قولك الثوب الابيض وكلاهما معلوم الاختار بالضرورة بل معنى المشتق  
هو المعنى الثالث وعله اني حال قوله فان معنى الابيض انه لو كانت النسبة بمقتضى  
لبنت في ترجمة معنى الابيض في الاسود بالفارسية مع انه لا يعبر عنها باللبيا و سفيد  
دون ذكر النسبة فعلم ان النسبة ليست داخلية في المشتق ولا يتعين ما فيه فان الكلام في  
سفيد بلبيا لان الكلام في الابيض والاسود وحال قوله اذ لو دخل آه انه لو كان الموصوف  
معتبر في مفهومه مشتق فلا يخالف ان يكون عاما كالشئ او خاصا اي مامدق هو عليه فعل الامر  
يكون معنى قولك الثوب الابيض الثوب الشئ الابيض لان الشئ داخل في مفهوم الابيض على  
التقدير وعلى الثاني يكون معناه الثوب الابيض لان مامدق عليه الذي يعتبر في  
المشتق ليس في هذا القول الا الثوب فيكون معتبرا في الابيض وكلاهما متشبهان بالضرورة  
وهذا نظر اوردوه مصدر المحققين سامر المحقق الدراني هو انه لا لازم انه على تقدير اعتبار الموصوف  
العام والخاص في المشتق يكون معنى قولنا الثوب الابيض ما ذكرتموه بل معناه على التقدير  
الاول الثوب شئ البياض وعلى التقدير الثاني الثوب ثوب البياض واجيب عنه بان  
عرض المحقق الدراني من كلامه ان ليس في توصيف الثوب بالابيض تكرار الموصوف ام  
على وجه العموم ولا على وجه خصوص مع انه لو كان داخل فيه يلزم التكرار لكن في كلامه محتمل  
والا مبرهن قوله وليس فيه اي بين مشتق ومشتق منه فتاير بحسب الحقيقة والذات بل  
بالاعتبار اما الاول فبان المرئي فيما اذا راى الشئ الابيض مثلا فهو البياض فينصف بلبيا

موسم سرما کی

2

۱۰۰

میں نے کہا

وہی

مجلس

۱۵۸۸

هو عينه فيكون ابيض بذاته لانه عبارة عما يتصف بالبياض بالذات فيكون البياض عينه  
والقول بان التصف بالبياض ليس الا الحمل لان البياض عرض وهو لا يكون قائما الا كالحمل  
فيكون هو متعاف به دون البياض حتى يلزم منه ان يكون البياض عينه ابيض قول  
نشا من جهة ملاحظة الامر الخارجي وهو ان البياض عرض قيام العرض لا يكون الا كالحمل  
وليس كما منافاة ذلكا من اني الاتحاد بين البياض والبيض بحسب الحقيقة مع قطع النظر عن  
ملاحظة الامر الخارجي اما الثاني فبان الشيء اذا كان مترادفا بين ان يكون هذا وذلك فتارة  
يؤخذ لا بشرط شيء يكون هو موضوعا ومحصلا اي لم يعتبر معه الامر المحصل الذي هو الموضوع  
ولاعدمه في هذه المرتبة يكون اشتقا وعرضيا فيما عدا الذاتيات وانه يؤخذ بشرط لا شيء  
اي بشرط ان يعتبر معه عدم الموضوع المحصل له فيصير حمايته مستقلة ويكون اشتقائه وعرضيا  
فيما عدا الذاتيات فلا يكون الفرق بين مشتق ومشتق منه الا بالاعتبار فالابيض اذا اخذ  
بان لم يعتبر معه الموضوع ولا عديمه يكون مشتقا وعرضيا واذا اعتبر اخذه بشرط عدم الموضوع  
المحصل له يكون مبدء اشتقائه وعرضيا هذا توضح ما ذكره المحقق في حاشيته القديمة وهو حجت  
لان حكم المحقق بعدم الفرق بين مشتق ومشتق منه حكم لا يساعده اللغة فانه على هذا التقدير  
لا يكون شيء يوضع بازاءه هيئة مشتق مع انهم قائلون بالوضع النوعي لها لاننا نقول ان  
الهيئة تدل على المعنى البسيط بالوضع النوعي والمادة تدل على خصوصيتها الصفة بالوضع الشخصي  
بل لما قد البعض من ان من اكدك الصورة الجسمية او لا بحيث يتصل وتفصيل تخيل ان قابل  
الاتصال والانفصال هي الصورة فيجوز هذا التفصيل لا يلزم ان يكون القابل في الواقع هي  
تملك الصورة فضلا عن اتحادها فذلك لا يلزم غير تفصيل ذلك انما يلزم ان لا يصح  
حمل الابيض على الجسم لان الجسم والبياض متغايران في الوجود والابيض هو البياض  
فلا يصح حمل احد المتغايرين على الآخر انتهى قوله واذا اخذ بشرط شيء فهو ثوب  
ابيض آه يعني اذا اخذ الابيض بشرط شيء اي الحمل فهو ابيض مع شرط الحمل ثوب ابيض لانه

على هذا التقدير لا يكون بينهما فرق قط ولا يصح ان يرجح ضمير هو في قوله فهو توسيا بين الى  
اللامين فغلتضى يكون معنى القول المذكور انه اذا افقد الالبيض بشرط العمل فهو ابيض  
عين الثوب الالبيض في يرد عليه الاعتراض بان على هذا يلزم اتحاد الحال والحمل مع وجود  
متما انهما لو كانا متحدين فاما بالوجود بان يصير وجودهما واحدا فلو لا يعقل لان الوجود  
معنى مصدرى تعدده وتوحدته يكون تابعا لتعدد المنسوب اليه وتوحدته واذا هو متعده  
فالوجود ايضا يكون كذلك وفي الحقيقة بان يكون حقيقتها واحدة فعين العمل يكون علته لها  
لمن يستحيل ان توجد حقيقة العلة والعمل وانهما ان الاحوال تكون متاخرة عن محالها وتاخرها  
فكيف يصح ان يكون بينهما اتحاد لان الاتحاد ينافي التأخر والتبعية وانهما ان يجزأ  
وايضا من فعل يزيد على طبيعة اجسام شتى ام لا على الثاني لم يكن ابيض على الاول لم يكن اتحاد  
مع البياض في الامم تحقيق الزيادة حرف وانهما لزوم اتحاد الجوهري والعرض وانهما ان  
ربما يستعمل ويبقى العمل فلو كان الحال عين العمل لما صح هذا قوله وانتم خيركم ابي في انما  
اتحاد مفهوم مشتق ومشتق منه كذا في شئيه المنهية اعلم انه يرد على القول باتحادهما  
اعتراضان اوردهما في قوله بالقول هذا ما عليه انه لو كان معنى المشتق كالبياض على سبيل  
وعبارة عن المبدء اى البياض بحيث لا يكون بينهما تمايز بالذات يصح حمل الالبيض الذي  
هو في مرتبة لا بشرط شئ على البياض القائم بالثوب الذي هو في مرتبة بشرط لا شئ لان  
ما يعتبر فيه المرتبة الاولى يكون اهم مما اعتبر فيه المرتبة الثانية والاعم حمل على الاخص مع انه  
لا يصح حمل الالبيض على البياض ليدل كورا لضرورة ثم اورد المحشي انه ضرورة تنبها  
في المنهية بهذه العبارة وذلك لان مصداق حمل مشتق على شئ قيام سبب اشتقاق  
قيام حقيقيا وهو اذا كان مبدء الاشتقاق متاخر لذل الشئ او قيا ما غير حقيقى وهو  
اذا كان لغز لا شك انه بكلا قسمين في البياض القائم بالثوب منتفى اتمى قوله فيها او قيا ما  
غير حقيقى ويسمى بالقيام المجازى قوله لا شك انه بكلا قسميه في البياض القائم بالثوب

مختلف اما اتفاقا والقيام الحقيقي فتلا ان البياض ليس متبايرا للبياض حتى يصح حمل الابيض  
 على البياض واما اتفاقا والقيام المجازي الذي يرجع الى عدم القيام بالغير فلان البياض  
 في الصورة المذكورة لما كان قائما بالغير اي الثوب كيف يصح ان يكون قيام البياض  
 بالبياض قيا ما مجازيا وانما قيد الحشي البياض القائم بالثوب لان البياض لو فرض قائما  
 بنفسه يصح حمل الابيض عليه لتحقق احد تسمى مناط الحمل وهو القيام المجازي كما بينه الحشي عليه  
 في منتهى زيل قوله البياض القائم بالثوب بقوله فيله حتران من البياض بنفسه انتهى وانت خبير  
 بما فيه فان ما ذكره الحشي من ان مصداق حمل مشتق على شيء قيام مبدرا اشتقاقا انما  
 هو في حمل المشتق الذي يكون حمله عرضيا ورن ما اذا كان حمله عليه حلا بالذات وحمل اثر  
 على المبدرا فانما هو من قبيل الثاني فان حقيقة مشتق عين حقيقة المبدرا عنده فعدم تحقق  
 القيام لا يفرح في حمل الابيض على البياض القائم بالثوب وثانينما في شبيهة الحاشية بقوله  
 مع انه مستبعد جدا كيف ويعبر بالفارسية عن البياض بسفيدي وعن الابيض بسفيدي انتهى  
 فاصلا لما عبر عن الابيض الذي يشتق بسفيد وعن البياض الذي هو المبدرا بسفيدي  
 كيف يكونان شيئين والاما اختلاف التغير قوله ومن ايدى اى يدخل الابيض على البياض  
 بقوله لهم احراة او الموصيا الفاضل مرزا جان حيث قدم في شبيهة المتعلقة على الحاشية الثانية  
 من المحقق الدواني ويؤيده ايضا ما قالوا ان الثور اذا كان قائما بنفسه كان ضوءا مضيا  
 على امر الاشارة اليه من كلام مبدرا ان الوجود اذا كان قائما بنفسه كان وجودا وموجودا حقيقة  
 تعد وان احراة اذا كانت قائمة بنفسها وكان يترتب عليها الاثار المطلوبة بقواها حقا  
 ودارة على امر في الحاشية التي بين فيها عينية وجود الواجب ثم ومن العلوم بالضرورة ان  
 الضوء موجود قيام ذاته لا يتبدل ذاته وجوده فاذا كان عند القيام بنفسه كان مضيا متحدا  
 موجيب الذات والمفهوم اذ لا شك انج لا يتصور دخول مفهوم اخر بنوعه اعتبارا في حيث  
 الابيض كالموصوف ونسبة اليه فاعلم ان المانع من هذا الحمل ليس التمايزه بحسب الذات

بل بهما متحدان ذاتا انتهى قوله فلهذه الشبهة عليه آه لان المتحد مع الحرارة والنور هو الحار والنور  
 لا معنوهما مع العنصر هـ والثاني دون الاول كذا في حاشيته اي شبيهة بآه ونوع كمال السويدي  
 ان غرض المحقق المدوني من الاتحاد بين المشتق والمشتق منه الاتحاد بحسب المفهوم وهو ان  
 من الامثلة المذكورة لانها انما تدل على اتحادهما بحسب التصديق فان الحرارة اذا كانت  
 قائمة بنفسها لا يصدق عليها الحرارة حملا اوليا والحرارة حملا بالعرض تحقق اندمجي مناط كل  
 وهو القيام بالمجازي لان الحرارة اذن يكون فروا للحرارة فلا بد ان يصدق عليها فالحرارة  
 ح يكون سببا قاطعا لكل من الحرارة والحرارة فيكون الاتحاد بينهما بحسب التصديق واجب  
 المفهوم لانها ليست عينها لان الحرارة فروا لآخرها وهو الذي يكون قيام الحرارة  
 به قياما حقيقيا وتس على هذا حال النور ومعنى فاشبهة على السويدي الاتحاد بحسب المفهوم  
 الذي هو غرض المحقق بالاتحاد بحسب التصديق حيث لم يفرق بينا ولا يذهب عليك  
 ان حمل الحرارة على الحرارة عند المحقق ليس حملا بالعرض حتى يصح بحكم المحشى بالاستشابه لانه  
 قائل بعينه حقيقتهما فيكون حملا عليها بالذات فلا يكون حمل الحرارة على الحرارة حرا لان  
 جهة كونها متحدة في المفهوم وهذا هو المخطئ ويمكن دفع التاميد بما اوردوه على قدره المتفقين  
 قدس سره في حاشيته من ان الحرارة اذا كانت قائمة بالنفس فانما تكون حرارة بمعنى محروقة  
 ومبدءا لاحتراق دون الحرارة فلا يتجلى مشتق مع المبدء ولكل الضوء اذا كان قائما  
 بنفسه كان مضيا بالاشبهة ولكن مبدء الاضاءة وهو امر زائد على الضوء فلا يتحد المبدء  
 والمشتق فيه الضيق قوله واما آه حاصلة ان المشتق عبارة عن شيء ينتزع العقل انتزاعا  
 واقعا لا كانتزاع انما باللاغوال عن الموصوف بالنظر الى الوصف انما هو بواجب  
 والقيام قياما حقيقيا وهو اذا كان الوصف غير الموصوف خيرة بالذات كالسواد القائم  
 بالجسم وبالا اعتبار كحقيقته الوجود وانما ثمة به او قياما غير حقيقته كالضوء ان كان حاملا للمل  
 فانه ليس قائما بالغير لاذنا ولا اعتبارا كذا في حاشيته اي شبيهة فيكون كل من الموصوف والمو

والنسبة خارجا عن المشتق ما عينه ولا جزؤه بل غيره غيرته بالذات فيكون مشتق ح مني بسيطا  
يحصل منها بعد الانزعاج فالفرق بين رأي الشارح والمحقق القائلين بمسألة المشتق ان  
على رأي الشارح من جهة انه عبارة عن المبدء وعلى رأي المحقق من جهة انه عبارة عما يحصل بعد الانزعاج  
عن الموصوف نظر الى الوصف القائم به فالمشتق يكون عين المبدء وعند المحقق عينية بالذات  
وغيره غيرته بالذات عند المحقق ولهذا قد اختلف في هذا القول في منية اشارة الى انها مختلفة  
بالذات كما يتهدد به الوجدان فكيف بيننا الاتحاد بالذات والتغاير بالاعتبار فتدبر شئ  
قوله فيما اشارة الى انها ضمير التثنية في انهما يرجع الى مشتق ومشتق منه وكذا ضمير قوله  
بينهما ثم لا يخفى على المتأمل المتصف ان حكم المشتق بان معنى المشتق معنى بسيط حكم بالبيان  
لم لا يجوز ان يكون مشتق عبارة عن مجموع الذات والصفة ونسبة كما هو عند القوم بل  
هو الظاهر انما هو الحار والبارد قوله فاما الموصوف اه في المنية فيه تغليب فان الموصوف من  
حيث هو متفرع عنه والوصف من حيث هو ونسبة من حيث هي نسبة منشأ لا متفرع انتهى  
هنا اذا جمل منشأ الانزعاج عبارة عما يكون موجبا لانزعاج شئ عن شئ آخر واما اذ اراد به  
ما يكون له دخل في الانزعاج فيصدق على الموصوف ايضا لان له ايضا دخلا في انزعاج مشتق  
ولا يصح ان يراد به ما يكون مطابقا للحكم لانه بهذا المعنى لا يصدق الا على الموصوف  
المتحايط بالوصف لا على الوصف ونسبته مع ان كلام المحقق ناظر الى انما منشأ ان الانزعاج  
قوله وهو المشتق يصدق على الموصوف والما وهذا قولهم وربما يصدق على الوصف  
ونسبته فيما اذا كان الوصف من الكلمات المتكررة بالنوع وقد مر في المنية بقوله كالنوع  
فانه يصدق على الوجود ونسبة انتهى حيث يقع الوجود ووجود ونسبة الوجود الى الموصوف  
موجودة وتقس على هذا سائر الكلمات المتكررة بالنوع قال الشارح لا يتم بعضه وهي الاجوبة  
ثلث الاول وبعضه وهو الجواب الرابع فيضه الى نوع تكلف وقد عرفت مشروفا قد ذكر  
قوله ولانه ليس للنفس اه وجه آخر لا بدول عن التعريف المشهور للنظر الى ما اختاره المصنف



حاصله انه لما لم يكن للنفس حال التشر والفكر فعل تامير في شئ من الاشياء سواء كان مبدءا او  
 فان حصول كل منها من المبدء القياض عند الحكماء اذا انظر انما هو من المحدثات في نفس  
 اعدادا اما لقبول فيضان الابداءى من المبدء القياض فاذا تم الاستعداد فاض عليها عنه و  
 عند الاشاعرة والامام الرازى فيضان المبدء عقيب المنظر يكون بلا علاقة بينهما لكن عند  
 الاشاعرة بطريق جبرى العادة بان جرى عادة المبدء بايجاده علم المبدء عقيب المنظر والامام  
 بطريق الوجوب عدل المبدء عن التعريف المشهور للنظر الى ما اختاره لان لفظ الترتيب يوم  
 يكون لنفس موشرة وفاعلة لتلك الامور لانه فعل الترتيبى لنفس اثره وان كان المراد  
 الملاحظة المخصوصة ولا تفرقها لذلك انما جعلنا مناط تفرقة كلام الحاشى المذاهب المثلث  
 المذكورة دون مذهب المختار من ان حصول المبدء بالنظر بالتوليد وهو عبارة عن ايجاد  
 المبدء فعلا بتوسط فعل آخر مادونه تحريك المفتاح فانه لا يكون التحريك المبدء مثلا فعندكم  
 يفعل الناظر الا بالنظر ثم بتوسطه يحصل علم المبدء المنصور فيه او على هذا المذهب يكون  
 تاثير وفعل حين النظر البتة وانت تعلم انه ان اريد بالفعل التاثير ايجاد الصورة فلازم ان يكون  
 الترتيب يومه ذلك وان اريد بربط التاثير والفعل فلازم افتقاره للنفس فان لمحال  
 النظر والفكر توجهات تدريجية تحصل بعد شوق وتعب ولا ريب في انها افعال على انما تم  
 النفس لا دخل لها في حصول شئ من الاشياء لانه من البين ان المراد بالترتيب ههنا حصوله  
 من تقديم البعض على البعض في الملاحظة ولا شبهة في ان التقديم والملاحظة فعل النفس فعلا  
 واليكم ان التعريف بالترتيب لا يؤهم كون النفس فاعلة وموشرة لتحقيق المبدء لانه ما قيد الترتيب  
 بتحصيل المبدء الذى هو من صنع النفس كما فعل المصطلح بالسادى اليه ومنه يظهر ان تعريف  
 المصطلح بالنظر بلا ملاحظة العقول بتحصيل المبدء واليكم لا يخفى عن اهل فنانه يومهم ان النفس حال النظر  
 تاثيره فذلك في تحصيل المبدء الذى هو مطلق قوله التعريف المشهور يكون المعلوم ماخوذة  
 اه حاصله ان المراد من المعلوم الماخوذة في التعريف المشهور للنظر وان كان معنى اعم

تشمل اليقينية والمظنونيات والمجهولات بالجلل المركب التقليديات لكنه لما يوجب التخصيص بالجلل  
 المتقابل للمظنون الجوهري بالجلل المركب وغيره ما انتهى اليقيني الذي هو عبارة عما يتحقق فيه  
 التصديق انهم المطابقين للواقع الثابت لانه لا يتبادر منه في العرف الا لزيادة ونحوه مع ان  
 لا يظن كما يكون في اليقيني كك يكون في المظنون الجوهري بالجلل المركب غير جازم ان العرف  
 القسري يحصل في العقل فانه لا يتبادر منه التخصيص اليقيني بل يشمل جميع عدل الصمد عن التعريف  
 المشهور الى اقتضائه ففي قول الشافعي ان المظنونة او مجهول بالجلل المركب اشار الى ان خبر  
 للعدول قال الشافعي كما انه عليه السياق اي الكلام المختار من السوق فاصلا سوق اليقينية  
 الدوا والمتمركزة لوجهها بعد المكسورة باليار الثمانية المختار في قوله فان الخطا هو عدم موافقة  
 الغرض الذي هو عبارة عن مصلحة مترتبة على الفعل من حيث كونها مقصودة منه ومتوجبة اليها  
 فيكون قول الشافعي وقد يقع فيه الخطا والاعلى ان الملاحظة تير قرب فيها المصلحة المتكافئة بالشر  
 لا يكون الا بالقصد فيكون المراد من الملاحظة هو التوجه نحو المعلوم قصد فان دفع ما قبل على  
 قول الشافعي ان المراد بالملاحظة انه من ان هذه الازالة انما يستفاد من التبعيد بالغاية ان  
 غير مع ان حيازة الشرح تدل على خلاف ذلك واما علم ان الخطا قد يفسر بعدم مطابقة الحكم  
 للواقع فيصير على هذا صفة للحكم كما انه على الاول صفة للفعل لكن لما كان الظاهر هو الاول انشاء  
 المحشة قوله فان الغاية لا تكون الا بما هو محل للاختيار والقصد لانه عبارة عما يفاد لا بد  
 فلا يكون الا لما يفيد من الظن ان الاختيار والقصد معتبر في الافادة لانه لا يتم للمنظر  
 في افعاله ان يفيد لما فلا يكون الغاية انما هو محل للاختيار والقصد قوله فلا يتمقتض  
 بتعقل المبادئ المرتبة دفعة اي في آن واحد بالحس من ظاهرها كظام الشافعي على تخصيصه في آثار  
 على تعريف الصمد للمنظر لكنه ليس بمضموم له لانه يروى على تعريف المشهور للمنظر ايضا وبالجملة  
 يصدق تعريف النظر على الحدس فلم يكن تعريف النظر ما قام علم انه على كلام الشافعي ان  
 احدها على قوله بتعقل المبادئ تعريفه انه لا يمكن تعقل المبادئ حتى يتوجب بالنقص لانه من المتعقبات

تقتل النفس للموت الكثيرة في زمان واحد فضلا عن ان يكون في ان واحد في المحشى بقوله الله  
تتعلقها او حاصل ان امتناع تقبل النفس للموت الكثيرة في زمان واحد وان واحد انما هو  
لولا ان قلت من جهة الكثرة والتفصيل لا من جهة الوحدة والجمال المراد البش من تقبل  
المبادىء تتعلقها على النحو الثاني لا على النحو الاول فلا يلزم من عدم ما يتم لا يذهب عليك  
ان ادعاء امتناع توجه النفس الى الاشياء الكثيرة في زمان واحد وان واحد ما يجب  
لما برهان عليه تأييدا على قوله المرتبة دفعة واحدة انه لا يمكن ترتيب المبادىء دفعة وحصولها  
في آن واحد لان الترتيب عبارة عن هيئة تفصل من تقدم البعض على البعض والتقدم  
الاستعداد ولا امتداد في الآن حتى يحصل التقدم الذي يحصل من الترتيب فإين يراد بالنفس  
ح او مناطه على الترتيب الذي هو ههنا منتف وانما مناط يستلزم امتدادا وهو منوط  
عليه دفعة بقوله وبالترتيب آد اى المراد بالترتيب تقدم آة تقريده انما لان تقدم البعض على  
اى نحو كان يقتضى الامتداد وان التقدم على نحوين تقدم بالزمان وتقدم لا بحسب الزمان  
سواء كان بحسب الذات او الوضع او المرتبة والاول يستلزم الامتداد فإينما في حصوله  
آن واحد دون الثاني وهو المرادة فلا ينافي حصول الترتيب بهذا الترتيب في آن واحد قال  
الله لا ينفك عن متعلق بقوله ولا ينفك عن آة حاصله على تقدير الانتقاض على تعريف العلم بالنظر  
ان ليس المراد من ملاحظة العقول التي وقعت في تعريف النظر التوجه والاتفات الى العلوم  
على اى نحو كان سواء كان بالقصد او لا بل على نحو القصد فلا انتقاض بتقبل المبادىء المرتبة  
بالحدس لان تقبل المبادىء المرتبة دفعة والتوجه اليها في اى حدس لا يكون بقصد النفس بل بغير  
اختيار ما توس على هذا التقدير دفع الانتقاض الحار وعلى التعريف الشهير للنظر وعلى الحس  
لا انتقاض قصد النفس بتقبل المبادىء المرتبة في اى حدس بوجهين اولهما في ما يشبه بقوله اذ لو كان  
بالحدس آة حاصل ان قصد النفس الانتفاض الى المبادىء المرتبة التي هي معتبرة في النظر  
هو لان يحصل الترتيب فيها فلا يكون الا فكرة واحدة لان اى حدس عبارة عن مبلغ الابداء المرتبة

لها دفعة من غير افتتار للنفس في ترتيبها فيكون القصد جزءا خيرا للعللة النائية للفكر لا  
 الفكر عنه فكلا وجه القصد وجه الفكر قيل كون القصد جزءا خيرا للعللة مالم يتضح بالبرهان  
 الا ان الاستقراء يدل على ذلك وثانيهما في حاشية حاشيته بقوله ولا يخفى ان حدوث القصد  
 آتى تلو وقوع بعده من لا الفكر يلزم تتالي الآتين انتهى قوله فيها يلزم تتالي الآتين  
 اه لان احدهما آتى فهو قوده بعد القصد الذي هو آتى يلزم تتالي الآتين بالامرية وهذا بناء  
 على ما ذهب اليه المحقق الطوسي من ان الحدس عبارة عن مجموع الانتقالات بين الدفيعين الاعلى  
 المشهورين اذ عبارة عن الانتقال من المبادئ الى المطالب فقه لانه قد يجامع الحركة الاولى  
 فلا يكون جزءا وشيخ الابدريان الحركة الاولى التي حدثت بعد ان القصد فلا يلزم تتالي  
 الآتين وانت خبير بما فيه من الاختلال فالانتم ان حدوث المبادئ المرتبة يكون ان غاية القصد  
 لم لا يجوز ان يكون في ان القصد ولو سلمنا انه يقول انه يجوز ان يكون جزءا في ان آخره ان القصد  
 بينهما زمان وعلى كلا التقديرين لا يلزم تتالي الآتين ونكر لك من هذا دفع ما قد يورد  
 على تجويز المحشى سابقا يكون الانتقال الاول دفعا والثاني تدريجيا من ان القصد  
 الذي هو آتى متحقق مع ان الانتقال الاول ايضا آتى فيلزم تتالي الآتين فليكن  
 بالتأمل الصادق قال الشهاب عقيب شوق ولعب او بدوهما هذا بيان لشيء هو  
 قال المصنف قانون وهو لفظ يوناني ويرى انه اسم لمسطرة في الغتم وفي الاصطلاح مراد  
 بقاعدة تفسيره بها تفسير بالمرادف وقوله كليتة اى قضيتة كليتة ليست متباعدة منها احكام الجزئيات  
 صفة كاشفة للقاعدة لانها عبارة عنه اعلم انه لما يروى انه ايراد ان احدهما ليس الاحكام  
 مؤايرة لجزئيات القاعدة بل هي عينها فيلزم كاشفة الشيء الى نفسه في قوله احكام الجزئيات ثانيا انه  
 يدخل احكام الجزئيات القضايا الشرطية الكلية مع انها لا يبحث عنها في الفن اشار المحشى الى دفعا  
 بتقدير لفظ موضوعها بعد لفظ جزئيات وتقرير الدفيع غنى عن البيان واما السيد ابو النعم  
 من انه على هذا التقدير وان يخرج الشرطية الكلية من القانون لكن لا يخرج منه السالبة للحماية

الكلية مع انه لا يبحث عنها في الفن لما تشران قوانين الفن يكون حليات سرية كلية  
 من تصنيفها فان في تعريف للنطق بالموجبة لا يخرج السالبة الكلية انتهى وقد في شبهة  
 بقوله انه الحكم الجزئيات فلكم القانون وانراو بالحكم المحكوم بمعنى استنباط انما  
 جزئيات محمول القانون الجزئيات موضوع بالقيسة او الدليل فان القانون لا يكون بالقيسة  
 عملية موجبة فقيسة انتهى ثم قال ذلك لقاس يخرج السالبة الكلية اعماله ذلك ان مرتبة الجزئيات  
 جزئيات لها زيادة ملاسته بذلك القيسة بان يتوقف صدقها على وجودها وهي جزئيات  
 موضوع الموجبة ضرورية ان صدق السالبة لا يثبت على وجود موضوعها وصدق  
 الشرطية لا يتوقف على وجود موضوع طرفها على هذا يخرج السالبة الكلية من تعريف القانون  
 كشرطية من غير حاجة الى تقدير الموضوع انتهى وتوصل الجزئيات على الفروع انما المقضايا  
 المستخرجة من القانون بنسبة الى صفري سهلة الوصول قيل ان الحكم جزو الفرع يندفع اليه  
 بلزوم اضافة الشيء الى نفسه لكنه مختلف وكين دفع هذا لا يراو بان اضافته الاحكام الى الجزئيات  
 اضافته الموضوعات الى الصفة باو في ملاسته فالمعنى لاحكام الجزئية فان الاضافة ههنا اضاف  
 الشيء الى نفسه قوله استنباطا بالبداهة آه وهو فيما اذا كان البطلان فيما خفيا قوله او  
 بالاكتساب وهو فيما اذا كان البطلان كسبيا قوله صفري سهلة الوصول آه بان كل  
 العنوان الموضوع القاعدة على موضوع المط قوله الاحتياج الى الاستنباط منها انما هو في  
 النظريات التي تقع اخطا في التساها دون النظريات التي لا تقع اخطا فيها او الحاجة اليه  
 انما هو لدفع اخطا وتلا يكون الايضا وقع فيه اخطا ودون غير قوله فاذا اقيست النظريات  
 الى القواعد النظرية ينقسم النظريات الى ثمانية اقسام منها التي تكتسب بالقواعد النظرية  
 البدئية ومنها التي تكتسب بالقواعد النظرية التي لا تقع فيها اخطا ومنها التي تكتسب  
 بالقواعد النظرية النظرية التي تقع فيها اخطا بالاكتساب قال في الشئ ولما التعريف واذا  
 علم انهم مستدلوا على الحاجة الى المقسط بان تقع اخطا في النظرية تلتزم الاحتياج الى القانون

عنه وسوا المصطلح ولما ورد عليه المنع بانما لانهم ان وقوع الخطا في النظر يستلزم الحاجة الى المنطق لم  
لا يجوز ان يكون الفطرة الانسانية كافية لدفع الخطا عنها اياها واعني اثبات عدم كفاية الفطرة لدفع  
الخطا وتيسر العاقد من الصحيح واجاب عنه الشهابان وقوع الخطا في النظر بالفعل كما انسابه مشاؤون  
غير ما يوجب الاحتياج الى المنطق عنه وهو القانون العام وهو المنظم فلا حاجة فيه الى اثبات علم  
كفاية الفطرة الانسانية في التمييز بين الخطا والصواب فهذا القول ملحق على القوم حيث اجابوا  
عن اليرادوا باثبات عدم كفاية الفطرة قال السيد ابو الفتح انه ان ارادوا ان يقولوا لا حاجة فيه  
الى اثبات عدم كفاية الفطرة اذ لا حاجة الى دليل آخر لاثباته فم لكه لا يذهب اليه لئلا يتم ان  
ارادوا ان لا حاجة الى اثبات عدم كفاية الفطرة فم يجوز ان يكون تفرج الاحتياج الى المنظم على وقوع  
الخطا في الفكر نظرا محتاجا الى اثبات عدم كفاية الفطرة الانسانية قوله علاوة اه هذه التعللا  
ليست علاوة لاثبات عدم الحاجة الى اثبات عدم كفاية الفطرة الانسانية لاننا ذكره لئلا يتم  
لدل على ان الفطرة غير كافية لا على ان لا حاجة الى اثبات عدم كفايتها بل علاوة لدفع السؤال  
لكفاية الفطرة الانسانية فاجاب لهم عن اليرادوا كما حاصله ان وقوع الخطا في النظر بالفعل  
فخرج الى القانون العام فلا حاجة الى اثبات عدم كفاية الفطرة الانسانية وثانيا بما هو المشهور  
من انه لو كفت الفطرة الانسانية لم يقع الخطا ووقوعا شائعا لم يكن يروى عليه ان وقوع الخطا  
انما يستلزم عدم كفاية الفطرة المخصوصة وهي فطرة الخاطئين دون الفطرة من حيث لا يشك  
الاحتياج الى المنظم الا على تقدير عدم كفاية هذه الفطرة فالى اثباته حاجة في اثبات المطالع لم يشك  
وقد احتجوا به لا حاجة لاثبات عدم كفاية مطلق الفطرة الانسانية من حيث هي للتمييز بين الخطا  
والصواب لانها ثبتت عدم كفاية الفطرة المخصوصة التي هي فطرة الخاطئين ثبتت عدم كفاية  
مطلق الفطرة ايضا اذ هو يستلزمه وبين وجه الاستلزام في التمهيد بقوله وذلك لانه لو لم يستلزم  
يلزم اجتماع الكفاية وعدمها في الفطرة المخصوصة لانها كفاية ثابتة للفطرة من حيث هي  
فيكون ثابتة للفطرة المخصوصة فان ما يلزم الطبيعة يلزم الفرد ويكون وضع قاعدة كلية وهي ان

كلما هو لازم للطبيعة لازم للفرد شيئا كان او سلبيا وكلما هو للفرد من السلوك البسيطة الخمسة فهو  
 للطبيعة لانه لو لم يكن السلب الجنس للبيعة كان السلوك شيئا بالما فكان ثابتا للفرد وانما هو  
 ثابت للطبيعة من حيث هي فهو ثابت للفرد فيلزم اجتماع السلب والسلوك شيئا في قوله فيها ثبوت  
 اي الكفاية ثابتة للفطرة المختصة التي هي فرد للفطرة من حيث هي بناء على ان ما يلزم للبيعة  
 يلزم الفرد مع انها كانت غير كافية فيلزم اجتماع الكفاية وعدمها في النظر المختصة وبل  
 هذا الاجتماع المتناقضين قوله فيها كلما هو لازم للطبيعة لازم للفرد او كفاية نظره لان  
 الكفاية لازمة للطبيعة مع انها ليست ثابتة للفرد فضلا عن كونها لازمة له لان المراد بالضرورة  
 ما يكون لازما لها من حيث هي والكفاية ليست بهذه المثابة فان الطبيعة من حيث هي ليست  
 بكنية ولا جزئية بل لانه يجوز ان يكون خصوصية الفرد آية عن ثبوت ما هو لازم للطبيعة من  
 هي كصلاحية الوقوع موضوع مملئة انفرادا فانما لازمة للطبيعة من حيث هي مع انها غير لازمة  
 للفرد قوله فيها وكلما هو للفرد او كفاية ان تنبسط من هذه القاعدة وجها آخر يستلزم  
 عدم كفاية الفطرة المختصة عدم كفاية الفطرة من حيث هي فانه لو لم يكن كسب بل كمين  
 الحث ومعه هي فطرة انما علمتين غير كافية لدفع الخطا والواقع في النظر والفطرة من حيث هي  
 كافية له يلزم اجتماع الكفاية وعدمها في النظر من حيث هي فان عدم الكفاية لما كان لازما  
 للفطرة المختصة التي هي فرد للطبيعة الانسانية من حيث هي يكون لازما لها ايضا  
 على هذه القاعدة مع ان الفطرة من حيث هي قد فرضت انما كفاية له فيلزم اجتماع الكفاية  
 وعدمها فيها وبل هذا الاجتماع التفتين استعمل ثم لا ينبغي عليك ان يرد على هذه القاعدة  
 مع قطع التمسك بما يرد على دليلها الذي اوردته الخشعي بقوله لانه لو لم يكن السلوك من انما  
 يكون السلب لازما للفرد من جهة الفردية والخصوصية فكيف يكون لازما للطبيعة من حيث هي  
 اي ان موضوع السمة القياسية مسلوحة عن الفرد مع انها غير مسلوحة عن الطبيعة من حيث هي  
 وايضا ان الكفاية مسلوحة عن الفرد سلبا بعبارة انها ليست مسلوحة عن الطبيعة من حيث هي

ويمكن الجواب عنه بان الكلية مسلوقة عن الطبيعة من حيث هي اليفع فانما ليست بكمالية ولا  
 جزئية وقيل في الجواب عنه بان المراد بالسلب البسيط ما لم يكن ايجابا ضروريا ولا شكا  
 في انه كما ان الكلية ليست بضرورية الايجاب للفرد تلك ليست بضرورية للطبيعة الا ان  
 الفرد ممتنع الاقصاف بها والطبيعة ممكنة الاقصاف بها وغير ضرورية لها فان الطبيعة  
 في نفس الافراد باقية والكلية ليست باقية لان ما هو شرط تحقق الكلية لم يرد على ان تخصيص  
 هذه القاعدة بالسلب المحتتم مما لا وجه له فانما تجرى في الثبوتيات ايض قولهم باننا  
 قلنا آية ايراد على القول بعدم كفاية الفطرة الانسانية من حيث هي لدفع اخطاء الواقع  
 في النظر وكفاية المنطق له عاملا انه كما ان المنطق عام عن اخطاء الواقع في النظر ودفع  
 له بشرط اعتبار ثبوتية وعدم اجماله ورفع العوائق ككس الفطرة الانسانية اليهم عاملة  
 عن اخطاء المنكور بشرط عدم اجماله ورفع عوائقها فلما وجب عليهم بالفرق بين الفطرة  
 الانسانية يكون الاول عامما عن اخطاء وهو المنطق ودون الثانية عن الفطرة الانسانية  
 قوله قلنا لو سلم ذلك فالفرق آه شتمل على جوابين الاول ايراد الاول على طريق المنع  
 وهو الذي اشار اليه بقوله لو سلم والثاني على سبيل التمثل عنه وهو الذي صرح به بقوله فالتفر  
 آه في اصل الاول منع قول الموركون بان الفطرة الانسانية تكون عاملة للخطا في النظر بشرط  
 عدم اجماله ورفع عوائقها فانه لو كانت كذلك لما وقع الاختلاف في افكار الحكماء والصائين  
 فظهرتم في تحصيل المنطق وحاصل الثاني ان ادان فرضنا ان المنطق والفطرة متساويان في آية  
 عن اخطاء بشرط عدم اجماله ورفع العوائق لكن يكاد ان يتحقق هذا الشرط في المنطق ودون  
 الفطرة فانما كما كانت شتمت في رواة الحواس لا يتميز الصواب عن الكواذب وتحقيق ذلك  
 في المنطق كما يشهد به الفطرة السليمة فيكون المنطق عامما عن اخطاء ودون الفطرة وانت  
 بخير بما فيه فان لما قلنا ان يقول اننا لانهم ان الفطرة السليمة شاهدة على نادر كثر من على نادر  
 فان مراعاة المنطق لا يمكن الا لمن جردت فطرته عن شوائب الكوحي لا يتيسر عليه



كلما هو لازم للطبيعة لازم للفرد شيئا كان او سلبيا وكلما هو للفرد من اسلوب سببية الحسنة فهو  
 للطبيعة لانه لو لم يكن السلب المحض للطبيعة كان السلب شيئا بالما فكان ثابتا للفرد وان ما به  
 ثابت للطبيعة من حيث هي فهو ثابت للفرد فيلزم اجتماع السلب والسلبيات حتى قوله فيها ان  
 اي الكفاية ثابتة للتفرد المحصورة التي هي فرد للفرد من حيث هي بناء على ان ما يلزم الطبيعة  
 يلزم الفرد مع انها كانت غير كافية فيلزم اجتماع الكفاية وعددها في التفرد المحصورة وعلى  
 هذا الاجتماع الشناقطين قوله فيها كلما هو لازم للطبيعة لازم للفرد او وفيه نظر لان  
 الكفاية لازمة للطبيعة مع انها ليست بمثابة للفرد فضلا من كونها لازمة له لان المراد بل يلزم  
 ما يكون لازما لها من حيث هي والكفاية ليست بهذه الشابة فان الطبيعة من حيث هي ليست  
 بكفاية ولا جزئية بل لانه يجوز ان يكون خصوصية الفرد آية من ثبوت ما هو لازم للطبيعة من حيث  
 هي كسماوية الوقوع موضوع سمة القار فانها لازمة للطبيعة من حيث هي مع انها غير لازمة  
 للفرد قوله فيها وكلما هو للفرد او ذلك ان تنبسط من هذه القاعدة وجها آخر يستلزم  
 عدم كفاية الفطرة المحصورة عدم كفاية الفطرة من حيث هي فانه لو لم يكن ذلك بل كفاية  
 المحصورة هي فطرة انما علمتين غير كافية لدفع الخطا والواقع في الفطرة والفطرة من حيث هي  
 كافية له يلزم اجتماع الكفاية وعددها في الفطرة من حيث هي فان عدم الكفاية لما كان لازما  
 للفطرة المحصورة التي هي فرد للطبيعة الشانية من حيث هي يكون لازما لها ايضا  
 على هذه القاعدة مع ان الفطرة من حيث هي قد فرضت انما كفاية وفيلزم اجتماع الكفاية  
 وعددها فيها وعلى هذا الاجتماع التقصين المستحيل ثم لا يخفى عليك انه يدعى هذه القاعدة  
 مع قطع النظر عما يدعى دليلها الذي اوردته المحشى بقوله لانه لو لم يكن السلب من حيث  
 يكون السلب لازما للفرد من جهة الفردية والخصوصية فكيف يكون لازما للطبيعة من حيث  
 هي ان موضوع السمة القياسية مسلوحة من الفرد مع انها غير مسلوحة عن الطبيعة من حيث هي  
 واليه ان الكفاية مسلوحة عن الفرد سلبا بديان انها ليست مسلوحة عن الطبيعة من حيث هي

ولكن بحجابه عنه بان الكلية مسلوقة عن الطبيعة من حيث هي ايضا فانها ليست بكمالية ولا  
 جزئية وقيل في الجواب عنه بان المراد بالسلب البسيط ما لم يكن ايجابيا ضروريا ولا تنكس  
 في انه كما ان الكلية ليست بضرورية الايجاب للفرد فك ليست بضرورية للطبيعة الا ان  
 الفرد يمنع الانصاف بها والطبيعة ممكنة الانصاف بها وغير ضرورية لها فان الطبيعة  
 في ضمن الافراد باقية والكلية ليست باقية لان ما هو شرط التحقق الكلية لم يوجب على ان تخص  
 هذه القاعدة بالسلب المحض مما لا وجبه فانما تجرى في التبعثيات ايضا قوله فانما  
 قلت آه ايراد على القول بعدم كفاية الفطرة الانسانية من حيث هي لرفع الخطا والواقع  
 في النظر وكفاية المنطق له عاصما انه كما ان المنطق عاصم عن اخطا والواقع في النظر وواقع  
 له بشرط اعتبار توانينه وعدم اجماله ورفع العوائق ككس الفطرة الانسانية ايضا عاصمة  
 عن اخطا والمذكور بشرط عدم اجماله ورفع عوائقه فلما وجبه حكمهم بالفرق بين الفطرة  
 الانسانية يكون الاول عاصما عن اخطا وهو المنطق ودون الثانية هي الفطرة الانسانية  
 قوله قلت لو سلم ذلك فالفرق آه مشتمل على الجوابين لا يراى الاول على طريق المنع  
 وهو الذي اشار اليه بقوله لو سلم والثاني على سبيل التنزيل عنه وهو الذي صرح به بقوله فانما  
 آه فاصل الاول منع قول الموركون بان الفطرة الانسانية تكون عاصمة لخطا وفي النظر بشرط  
 عدم اجماله ورفع عوائقه فانها لو كانت كذلك لما وقع الاختلاف في احوال الحكماء والصائين  
 فظهرتم في تحصيل المنطق وحال الثاني اتاوان فرغنا ان ننظم والفطرة مستساوية في آه  
 عن اخطا وبشرط عدم الاجمال ورفع العوائق لكن كما وان تحقيق هذا الشرط في المنطق ودون  
 الفطرة فانها لما كانت منفصلة في بردارة الحواس لا تتميز الصواب عن الكواذب وتحقيق ذلك  
 في المنطق كما يشهد به الفطرة السليمة فيكون المنطق عاصما عن اخطا ودون الفطرة واست  
 خير عافية فان للفاصل ان يقول اما لانه ان الفطرة السليمة تتأهله على ما ذكرتم بل على خلافه  
 فان مراعاة المنطق لا يمكن الا لمن جردت فطرته عن حجاب الكوحي لا بالنسب عليه

الا كاذيب بالصواب واما الفطرة فيمكن فيها هذا الشرط عند تجريد النفس عن الهوى وتخليج  
 الى المنطق بيان كاسح ان الفطرة تكون عامته للمنطق بعد تجريد ما لو كان مثل مثل  
 كذا افاده بعض الاعاظم والفقول بان المراد بالخطاوة اختلاط في الصورة ولا ريب في انه  
 لا يزيل هذا الخطاوة الا التوكلين المنطقية دون الفطرة الانسانية قول بلا برهان فلا  
 ان يتعني اليه قال الشرح ما اوجب بالاجابة بين العلمتين البار الواحدة القدرة والحد  
 وربما يسكن السنين بضرورة التعر وما مصدرية او موصولة او موصوفة قال الشرح بل  
 فقط قد التحققت آه حل قدة على التحقيق الجرد عن التقليل انما هو معونة القام قوله لان  
 الى هذا الحديث اي حديث نظرية المنطق ويدا به انما هو في جواب العارضة المشورة على  
 بيان الحاجة كما يدل عليه كلام العلامة الرازي في شرحه لم يطل حيث قرر العارضة الى  
 على الدليل اندي ما ورد على بيان الحاجة من ان وقوع الخطاوة في الانظار يوجب لا تقار  
 الى قانون عام منه وهو المنطق بان ما ذكرتم من الدليل وان يدل على بيان الحاجة  
 الى المنطق لكن عندنا ما ينافيه وهو ان المنطق ليس ضروريا والا لا يمنع عرض الفطرية  
 في التفكير لان المبادى الاول ضرورية فلو كان العلم بجميع طرق الانتقال ضروريا لم يكن  
 وقوع الفطرية من نظري فلو انتصر اليه يحتاج في الكتابة الى قانون آخر فان جلتى  
 الاكتساب لا يقتصر الى الفطرة بل يزعم الدور والا لزعم الشرح اجاب عننا ثانيا باننا لم  
 المنطق لو كان لنظر يعرض فيه الفطرية لزعم الشرح وانما يلزم لو كان نظرية بجميع اجزائه  
 بل بعضه ضروري وبعضه نظري يستفاد من الضروري بطريق ضروري كما يكتب في  
 من الاشكال بين البين منها وهو الشكل الاول بطريق بين كالمخالف والانراض فكش  
 قوله لاني نفس بيان الحاجة الى المنطق الذي هو المقسم او مثبتها ليس الا وقوع الخطاوة  
 في الانظار ولا دخل فيه حديث نظرية المنطق ويدا به فذكره ذكر يستغنى عنه انت خبر  
 فان للفاعل ان يقول بان وقوع الخطاوة في الانظار لا يوجب لا يحتاج الى المنطق الا

عدم ورود المعارضه او على تقدير ورودها يحل المنطق نفسا عن الاحتياج اليه فلا بد للمطالع  
 من اتيان الحريص المذكور لدفع المعارضه المذكوره حتى يثبت من قوع الخطا في الانكاس  
 المطوعى الحاجه الى المنطق قوله واهم اشارة الى دفع المعارضه بيان على وجه التفصيل  
 ان القواعد المنطقية ثلث اقسامها نظرية لا يكون حاصلها بالنظر كالحكم باحتمال ان يكون  
 المحمول اعم من الموضوع ومنها نظرية يكون حاصلها بالنظر الذى لا يقع فيه الخطا واسمها الحكم  
 بالنعكاس الموجبة الكلية بالنعكاس المستوي الى موجبة جزئية فانه ينطبق على جميع المواد سواء كان  
 حملتها وشرطية فان لايجاب اجتماع بين الموضوع والمحمول والمقدم والتالى فيكون الاخر  
 او التقدير التي يجمع فيها الموضوع والمحمول او المقدم والتالى مشتركة بينهما  
 فيصدق الموضوع على فرد المحمول في الجملة وهذه هي الموجبة الجزئية اكملية  
 وكذا يصدق المقدم على تقدير التالى في الجملة وهذه هي الموجبة الجزئية  
 الشرطية ومنها نظرية تقع فيه الخطا كالحكم بالنعكاس الموجبة الضرورية  
 فانهم اختلفوا فيه فمذهب بعضهم انها تنعكس الى موجبة ضرورية وقد بعضهم  
 الى مطلقة عامة وقد بعضهم الى ممكنة عامة واورد كل منهم دليلا على دعواه عصمة المنطق  
 انما هو بالنظر الى القسمين الاولين وان الثالث فانه اذا كان مشوبا بالخطا كيف يكون  
 عاصما للخطا الواقع في غيره اذا عرفت هذا فاعلم ان الاحتياج الى المنطق لما كان بالنظر  
 الى العصمة هي لا تحقق الا في القسمين الاولين فلا يكون الاحتياج اليه الا بالنظر الى القسمين  
 الاولين فيه ولا احتياج فيما الى الاستنباط حتى يلزم الدور والتمس فيه ويظهر بالمعارضة فهذا  
 الجواب واجواب الذى ذكره شارح المطالع وان يثير كافي ان بعض القواعد المنطقية ضرورية  
 وبعضها نظرية لكن بينهما فرق من جهة ان المنظم على هذا الجواب يكون عبارة عن مجموع  
 الاقسام الثلاثة المذكورة والاحتياج اليه للعصمة انما هو بالنظر الى اكثر الاجزاء الى القسمين  
 الاولين فقط دون الثالث وعلى تقدير شارح المنطق ان يكون عبارة عن القسمين الاولين



على الوجه الكلي لانه لا يسيل الى وقوع هذا الخطا وغيره وانه لا ينظر هو ان وقوع الخطا في كل فكر فكل انما  
يستلزم معرفة كل طريق طريق ومواده لدفعه وهي لا توجب ان يكون على الوجه الكلي حتى تثبت  
بالاحتياج الى المنطق لاننا كما تحصل بالوجه الكلي تحصل بالوجه الجزئي بان يعرف حال كل طريق طريق  
علمية عاتجة مناسبة للفكر فكل على ان احتمال وقوع الخطا في الاطوار كلها لا يوجب الاحتياج  
الى المنطق على وجه اليقين الذي هو مقصودهم بل على وجه الاحتمال الذي هو غير مقصودهم الا ان يقع ان  
تحصيل الاسباب لرفع احتمال الخطا قبل وقوعه من شأن العقلا واثباتها بقوله ثم الشئ الذي  
قبل التمثل على ما في كثير من الشئ الظن انه غير وارد واحتمال ان عدم ورود المنع الذي قبل التمثل  
ظلا ستعرفه فان اردنا ان سئلنا ان وقوع الخطا وبالفعل في الفكر الجزئي يستلزم معرفة الطرق التفاتة  
ومواد بالدفعه لكن لا نمان ان معرفتها لو لم يكن على الوجه الجزئي لم يحصل التمايز بين الخطا والصواب  
الجزئيين اذ من الظن انهما يحصل بعرفتهما على الوجه الجزئي فكيف يحصل بعرفتهما على الوجه الكلي  
ولا يتوهم المناقاة بين الجزئيين بان اجواب الاول دال على ان الاحتياج اليه لدفع الخطا غير  
الطرق وموادها على الوجه الكلي والاجواب الثاني على ما ان الاحتياج اليه هو معرفتهما على الوجه العام بان يكون  
على الوجه الجزئي او الكلي لان اجواب الاول مبني على تقدير فرض وقوع الخطا في جميع الاركان والسائل  
على تقدير وقوعه في فكر واحد ثم اعلم ان قوله على ما في كثير من الشئ منصوص بان الشئ الذي قبل التمثل  
لم يقع في بعض الشئ فلم يتجرح الى ما ذكرناه سابقا من ان الشئ شئان باعتبار السندين لدفع  
اشكال يريد على كلام المحشي لانه على هذه النسخة يكون الشئ واحدا اذا استدلنا فيه واحدا ومن الشئ  
الثاني بقوله والشئ الذي بعده اي بعد التمثل انما يضره تقريره انه ليس المراد من الاحتياج معناه  
الحقيقة المشهورة وهو ان لا يمكن حصول الاحتياج بدون حصول الاحتياج اليه حتى يتجرب الشئ على ما سبق من ان  
وقوع الخطا يستلزم الاحتياج الى القانون العاصم فيضرب المقصود وهو كون المنطق محتاجا اليه  
لانه من الظان وقوع الخطا في الفكر غير محجوب بهذا المعنى الى القانون العاصم بل المراد منه معناه  
الجزائي في العلاقة الصحيحة لدخول الفاعل وهو لا يضر المقصود ولا يعلم اذ من المعلوم انه ليس ان يقع

روى القانون فعدلت التسمية وان لم يكن معهودا من غيره الا فيم ولا يتوهم ان جوابا بشي من المش  
اشافي عين ما اجاب بانتم عنه حيث تم بعد تبيات الاحتياج الى قانون في الكتاب المسالك في الجواب  
اه لان الاحتياج في الجملة كناية عن المعنى الثاني المجازي لا يخرج من سلبك كلام التسم  
يدل على ان الاحتياج في الجملة كناية عن انتهاء الاحتياج الى المنطق سواء كان الميل ولا كما اذا  
كان معرفة الطرق وسوادها التي تكون عامية عن الخطا على الوجه الكلي او انما كما اذا كانت  
سرفتها على الوجه الجزئي فانه لا بد ان ينتهي سلم الجزئيات الى الكليات بناء على ما قد ثبت عنكم  
من ان العلم اليقيني بالجزئيات انظره كحصيل الاسس الكليات فليس الاحتياج الا على اعتناء  
بحقيقة كما لا يخفى على من ادنى دراية فلا يكون جوابا بشي من جوابا بشي اذ سوادا محتملي  
من الاحتياج في جوابه غير ما هو عند التسم فذا غاية السعي للاصلاح كلاما محتملي لكن سرور عليه الامر  
ان مراعاة المنطق لا يمكن الا بعد تجريد الفطرة عن البدوي واذا اجرت مساوكل جليا الاحتياج  
الى المنطق قوله اي وقوع الخطا من الغفلة واه توضع الحكماء انه لما منع خارج المنطق من الحكماء  
في قولهم ان وقوع الخطا بالفعل يستلزم عدم بداهته جميع تلك الطرق وسوادها بان البداهة  
لا تستلزم العلوية بل وان تكون بداهيات خفية غير معلومة وهذا هو السوجب للنظر والاعتناء  
فاني ح استلزام وقوع الخطا لعدم البداهة وفيه التسم بقوله فذا حاصله ان وقوع الخطا من  
الغفلة والازكيا والتعديين للاعتناء عن الخطا والصافين جوابا لهم لدفع استلزام عدم بداهة  
جميع الطرق وسوادها ان لو كانت بداهية لكانت معلومة لهم البته بازالة انحاء بعد اجمال الحكماء  
مع انه ليس لك الحكماء في هذا الخطا ولا في هذا الخطا ولا في ان كثيرا من الناس قد بادوا ولم يعلموا  
البداهيات ولم يمكنهم ازالة انحاء ولو بعد الجهد البالغ بالبراد بوقوع الخطا منهم كثيرا  
فلا يرد انه يجوز ان يكون لهم الطرق معلومة لكن بسبب جهولهم منها قد انقضوا فيها لان وقوع  
الخطا شأنها انهم ياني احتمال انه يهول او لا لك يكون انه يهول منهم انهم شأنها كثيرا  
مع انهم كمال خفهم لا يمكنهم انه يهول لك قوله نقل عنه اي من التسم في وجه النظر والجواب بقوله

وهو انما لانهم ان وقع الخطا وباعطى مستلزم علم بدلتها اجمعين وثمن سائنا فلا نعلم ان العلم اليقيني  
بالجزئيات لا يحصل الا من قبل الكليات لانه يجوز ان يكون العلم بالجزئيات يقينيا مع عدم اليقين  
من الكليات واجواب انه لا شك ان اقل من قبل الكليات اصول عن الخطا وفي الفكر نقض  
الاحتياج في اكتساب المطالب الى القانون لاصونيته الذين من عن الخطا وفي الفكر وفي القدر  
كاف في الاحتياج انتهى وما كان النظر ان المذكور ان ساططين سابق من تقرير قول  
المحقق وتوقع الخطا اما الاول فتعذر تقريره فتدكره واما الثاني فتبان كثرة وقوع الخطا  
وتعذر من الغفلة المتصددين للاحتراز يدل على ان العلم اليقيني بالجزئيات النظرية لا يحصل  
من الطرق الجزئيات فاللما من الخطا كثيرا منه حصول هذه الطرق بهم قطعا بل من الكليات  
وكان في اجواب البقر خلل من جهته لا يدل على المقصود من وجوب ايجابة الى القانون العلم  
الذي هو المنطق بل على مجرد كونه الذين للذين من الخطا وهو غير مقصود على انه لا يسقط  
بالنظر الاول العرض المحسني عن ذكر ثبوت النظرين وجوابهما وينتقل ثبات النظرين آخرين  
وجوابهما حيث لم يزل النظرية تقرير النظر الاول الذي انشا اليه المحسني يقول ان ما ذكره  
ان اجواب الذي ذكره اليه بقوله قلت لا يدفع المتع الثاني الذي بعد التنزل لانه لا يدل  
على الاحتياج الى القانون الذي هو المقصود بل على العلم بالطرق الفكرية سواء كان ماصلا  
من الجزئيات او القانون اي الكليات اذ خصوصية حصوله من الكليات ملغاة في  
الاحتياج اليه فالأدلة الاحتياج الى العلم من المنطق الذي هو عبارة عن قانون حصول  
لا اليه ولما كان للسائل ان يسأل ان باقائه ينادي على ملو على العقلية عن قول المحسني  
ان العلم اليقيني بالجزئيات النظرية انما يحصل بالكليات أو هو يدل على حصول علم الطرق الفكرية  
من الكليات ودون الجزئيات فيكون المحتاج اليه هي الكليات التي هو القانون لا العلم  
منه ومن علم الجزئيات وقوة المحسني بقوله واعتناء حصوله اي حصول علم الطرق الفكرية من  
الجزئيات لا يستلزم ذلك كوني حصوله بالقانون محتاجا اليه وبرهن عليه بقوله كيف



والاحتياج اليه أه حاصلا انه لما لم يحيل ان يكون الاحتياج اليه الشيء في نفسه مكلنا فان عدم احتياج  
 جاشانه محتاج اليه لعدم العقل الاول الذي هو الممكن مع انه محتج بالذات فاولى ان لا يحيل  
 ان يكون جميع اغمار حصول المحتاج اليه مكلنا فامتناع حصول علم الطرق الفكرة من البحر  
 الذي هو نحو وفروض حصول لا يفكر كون مصل حصول سواء ان من الكليات أو الجزئيات  
 محتاجا اليه لدفع الخطأ الواقع في الاظهار وبما بينا يتكشف لك غاية الاكشاف وتصح  
 حق الاقتراح ما قد جرى وهما استاذي استاذي وهما ذالوري مقنن قوانين محكمة وحيدة  
 وفريد وهر حستة من جنات سيد المرسلين حبيب الله العالمين من نظام الملثة والدين  
 سره قد نفهم من محتاج اليه بقوله فاحتج ان المراد بالاحتياج المعنى المتعارف وهو الظاهر  
 انه بعد تسليم كون العام منحصرا في القانون لا يلزم كونه محتاجا اليه فان الدائم محتاج اليه  
 وليس للمخصوصية مدخل في العلية ولو فرض انحصار مدخل الدائم الخصوصية فان من جائز  
 ان يكون بقا السقف مع فنار الدائم الخصوصية ففي الواقع انحصار الدائم في الدائم  
 وليس يجب ان تقع محتاجة اليها وكذا حال الصورة الجسمانية بالنسبة الى السيولى فليس محتاج  
 اليه الا الطبيعية ليس للمخصوصية مدخل في العلية فكذلك القول لم لا يجوز ان يكون العام مطلقا  
 محتاجا اليه ولا يكون خصوصية القانون مدخل بداهة التعجيب كلام الحشى انتهى قد عسى  
 قدرة المحققين ان معنى احتياج الشيء الى الشيء ان لا يمكن حصول الاول بدون الثاني  
 بحسب الامر فاننا فرضنا تخصيص رفع الخطأ بالقانون الكلى فامتناع حصوله بالجزئيات  
 فقد ثبت الاحتياج بالمعنى الحقيقي بمعنى ما لا يمكن حصول الشيء بدون الشيء الآخر انتهى وقابل  
 التمر الثاني الذي اشار اليه بقوله وتوهم أه اننا لو سلمنا ان امتناع حصول علم الطرق الفكرة  
 بالجزئيات يكون مستلزما لمحصله من الكليات التي هو القانون لكن لا يلزم منه الاحتياج  
 الى القانون الخاص الذي هو المنطق لان القانون العام ليس منحصرا في القوانين المنطقية  
 بحيث لا يكون العاصم الا بهي لم لا يجوز ان يحتج الى قانون آخر ليكون هو عاصما عن الخطأ

فلم يثبت الاحتياج الى المنطق بخصوصه بل الى لاعمه وانت تعلم ان المنطق عبارة عن  
القانون العاصم عن الخطأ في التفكير قانون كان سواء كانت هذه القوانين او غيرها  
لكنهم لما لم يجدوا القوانين الاخر حكموا بان هذه القوانين المدونة هي المحتاجة اليها قولا  
وهستاد اذا تاذى كمال المسئلة والدين وبالجمله التصدي في هذا المقام لاشياء الحسية  
الى المنطق بمعنى عدم امكان العصمة بدونه لا يجدي الى طائل لان الفطرة الانسانية قد يكون  
واقعة ذاتا لان الحاجة بعد تسليم انما يثبت الى الاعم تحسب نعم الحاجة بالمتن الاخر لا يثبت  
في صحته وهو اني بصحة دخول الفكر لكن سهل الكلام بعد بان وهو ان المنطق بعد تسليم ما يثبت  
انما يصح من الخطأ في صورة الفكر وبها لا يتم الاحتياج ولا يصح من الخطأ الذي يقع في  
المادة الذي يعرض الى الجهل المركب في المبادئ او المقاطع فيجعل الخطأ جملًا كما قالوا فالمنطق  
حرف نصف الوسائل لتحصيل الجزم الصادق انتهى ويمكن اجواب من قوله قدس سره بان اصل  
الكلام بعد بان وهو ان المنطق آه فان سباحث الصناعات التي هي داخلية في المنطق تسمى  
لعصمة الخطأ الواقع في المادة فيكون المنطق عامما عن الخطأ ومطساوا كان في المادة او بصحة  
وقاصل اجواب عن النظر في الذي اشار اليه المحقق بقوله واجواب اننا لانفي آه اننا لا نريد ان  
الاحتياج الواقع في قولهم ان المنطق يكون محتاجا اليه في العصمة معناه الحقيقة حتى يلزم من ان  
العصمة لا يتحقق بدون المنطق ويتوجه عليه النظر ان المذكور ان بل لا يترتب عليه العصمة وليس  
الاستعمال فيه كلمة الغاؤه ولا شك في تحققة ادسن البين انه يصح ان يقولوا ان المنطق  
فحصل العصمة وان يمكن حصولها من غير ايضا قوله ولو كان على التجوز متعلق بقوله تترتب  
آه او قوله يستعمل آه فالجمل ان المطلق الاحتياج على الترتيب او على ما يصح استعمال الظاهر  
فيه على سبيل المجاز فانه لا يطلق حقيقة الا على ما لا يمكن حصول الاحتياج بدونه قوله وكان قوله  
ولا نفي بالاحتياج آه اشارة الى ذلك اي الى ان ليس المراد من الاحتياج به معناه الحقيقة  
بل معناه المجازي وهو ما يصح دخول الغاؤه فيه انت خبير بما فيه فانك قد عرفت ان ليس ادسن

من الاستنتاج في الجملة في كونهما لا يحتاج فلا يكون المراد من قوله انما هو مقتضى  
 معناه المجازي كما لا يخفى على من يعينه ثابته قوله اي بين تفسير لقول الله سبحانه  
 وانما قسروه دون معناه والتعوي وهو يقتضيه لان الكلام في البحث عن مسائل الغرض  
 دون سطر البحث فلا يكون المراد من البحث الا ما هو منطوق في الغرض هو بين عبارة  
 في التفسير او ما هو في معناه قال في الشرح من غرضنا انما هي آية قوله تعالى انما هو مقتضى  
 في ذلك ان التعريف لا يصدق على موضوع علم الذي حيث في العلم من علم من  
 والى واحد فقط او الظان المجهول في كل علم مفهومات متعددة بل متباينة كما يدل على  
 كلامهم في بيان تمايز العلوم بتمايز الموضوعات ومجرد الاحتمال العقلي لا يجلي في نفس  
 على انه يكون الاشياء متباعدة علمية كالكلام في قوله لا يمكن ان يكون له تعالى  
 المجهول على ما في كثير من النسخ اشارة اليه والالكان انظر ان يقول اي الامور الخارجية  
 اشقي قوله من حيث انها اعراض اية او قد وقع في بعض النسخ الشرح لفظ عن محله  
 وفي بعضها لفظ عن اعراضه ولما لم يكن حاجة الى التفسير بالحيثية المذكورة المصروفة  
 العرفية مبدء وعلة لتكون الاعراض عارضا ذاتيا لدفع التوحيين اليهم على التوحيين  
 دون الاخره اذ هي نعمتها يدون التعيين بناء على ان العوارض جميعها على كونها  
 ومن التفرع عندهم ان الحكم المتعلق بالحيثية يدل على عبارة المبدء وذكر الشرح الا في قوله  
 بالحيثية المذكورة وترك الاعملى قوله لا يدل على او التبيين آية متعلق بقوله بين الدليل  
 عبارة من قضيتين ليتبادى الى المجهول فلا يكون الا اذا كانت المسئلة نظرية والتبيين  
 عبارة عما يتركب من قضيتين لينزل انحاء الواقع في البدينيات فلا يكون الا في  
 المسئلة بدئية خفية وقوله الاتي فان البحث والبيان آية دليل لتعيين التبيين  
 والتبيين فالحاصل ان البحث الذي يفسر بالبين وان كان عبارة عن سطر البيان لكن  
 لما لم يكن التبيين في الغرض الا عن سائله ومقاصده وهي لا تكون الا نظريات او بدئية

حقيقة دون غير ذلك لما حرقته وأسست من سترقة واستألف لكثرة الفائدة في معرفة كونه من الواضحات  
 ولا بد من الأولى من كونه كذلك في النهاية من التنبه بقوله كما ذكر غير الفطريات البدديات الخفية  
 من الواضحات إجمالية في الفس ليس من جهة أنها من التقدير بل من جهة أنها من البادى لما قوله  
 بتوابعها أي بتوابع الاعراض الذاتية وتقسيمها على موضوعات مسائل العلم اعلم انه على تقدير تفسير  
 الذاتي ما ينسب إلى موضوع العلم اعلم من ان يكون ثبوته بالذات او بواسطة امر من الامر التي  
 سياتي تفصيلها يكون طريق البحث لتقسيم الاعراض المحولات للمسائل على موضوعات ما بان جعل  
 عرض من الاعراض الذاتية لموضوع العلم محمولاً في مسألة مسألة من مسائل العلم مناسبة لموضوع  
 من موضوعات المسائل فان كان موضوع المسألة نفس موضوع العلم جعل العرض الذاتي لموضوع العلم  
 محمولاً على جسم متخيز وان كان نوع موضوع العلم محمولاً هو نوع العرض الذاتي الذي يكون تابعا  
 لموضوع العلم بالذات محمولاً نحو قولنا كل جسم بسيط اذا غلى وطبعه يكون كذا فان كثر نوع  
 الشكل الذي هو عرض في موضوع العلم أي الجسم الطبيعي وثابت له بالذات وتس على هذا حال  
 بواجب الاعراض الذاتية وموضوعات المسائل فكل تقدير من التقادير التي يكون فيها موضوع المسألة  
 غير موضوع العلم يكون هو عرض محمول المسألة عرضاً ذاتياً لموضوع العلم بمعنى كونه منسباً إليه  
 البته وعلى تقدير تفسيره بالخارج المحمول الذي يلحق الشيء لذاته او بما يباين به يكون طريق البحث  
 لتقسيم الاعراض الذاتية لموضوع العلم بان جعل العرض الذاتي من تلك الاعراض محمولاً للمسألة  
 التي يكون موضوعها عين موضوع العلم تقولنا كل جسم متخيز يجعل بعض متقوق العرض الذاتي  
 محمولاً في مسألة والشيء الآخر محمولاً في مسألة اخرى بناء على ان المحمول لموضوع العلم هو  
 المراد بين محولات المسائل لا بحيث عنه صريحاً في مسألة وانما بحيث عن احد متقوقه فيجعل محمولاً  
 في مسألة والاخرى في مسألة اخرى كقولهم النفس قبل الكون والفساد والفلك لا قبل الكون  
 والفساد فان كانا من قبول الكون والفساد وعدم قبولهما وان لم يكن عرضاً ذاتياً للجسم الطبيعي  
 لانه لا يلقه لذاته ولا بما يباين به بل انما يلحقه من جهة الامر الخاص هو النفس والفلك كانه شق من

شئ المفهوم امرنا لذكره عرض على لا يقبل قبول الكون الفناء او عدم قبولها قوله بمرسوم  
 مرجع لمبحث الذي هو عبارة عما يجب ان يحيل حتى يمكن حصول البحث كما يتبع مرجع الجور الذي هو  
 قوله ليقصد فيه اثبات المبرور لموضوع وهذا القول خلاق بقوله وبكل آء قوله فلا يتوهم صدق  
 التعريف او تثبت ما توهمين على تعريف موضوع العلم بانه عبارة عما يجب فيه من امرنا لذكره  
 وهي عبارة عما يلحق الذات اوليا وية لتقرير الموضوع الاول الذي اشار اليه البحث بقوله  
 صدق التعريف على العرض الذاتي او ان ما يلحق الموضوع لذاته يلحق بغيره المساوي للذات  
 بسبب باياديه وهو الموضوع او الساراه من الشرفين وكذا ما يلحق الموضوع بسبب تعدد الذاتي  
 المساوي له يلحق بهذا العرض ايضا لذاته وعلى كلا التقديرين يكون العرض الذاتي لموضوع  
 العلم عرضا ذاتيا للعرض المساوي له فيصدق على هذا العرض الذاتي الساراه لموضوع العلم  
 انه يبحث في العلم عن العرض الذاتي له فيكون داخل تحت تعريف موضوع العلم فلم يكن التعريف  
 مستورا وانما جعلنا نشاط التوهم كون العرض الذاتي سارا لموضوع العلم اذ ما في تقديره كونه با  
 او خامسا انه لا يكون لموضوع العلم لذاته اوليا وية حتى يتوهم صدق تعريف  
 موضوع العلم على هذا العرض بل بواسطته لمرام او شخص منه وهو موضوع العلم وتقرير الثاني  
 الذي اشار اليه بقوله وصدقه على موضوع المسائل او انه يصدق على موضوع المسائل انه  
 يكون مغاير لموضوع العلم ان يكون موضوعا نفع لموضوع العلم او نفع عرضة الذاتي مثلا  
 ومحموله عرضا ذاتيا يبحث في العلم عن اعراضه الذاتية فيكون داخل تحت تعريف موضوع  
 العلم فلم يكن التعريف مستورا قوله وذلك لان آء متعلق بقوله لا يتوهم آء يعني ان موضوع  
 العلم ليس عبارة عما يجب فيه من امرنا لذكره اذ لا يتوهم من حيث لاننا  
 اعراضا في اية لموضوع العلم فلا يتوجب التوهم ان المذكور ان انا الاول فبان العرض الذاتي  
 لموضوع العلم وان كان عرضا ذاتيا للعرض الذاتي المساوي له ايضا لكنه لا يبحث عنه من جهة  
 كونه عرضا ذاتيا للعرض الذاتي المساوي لموضوع العلم حتى يصدق تعريف موضوع العلم

فيمتثل طوره بل من حيث انه عرض في موضوع العلم واما الثاني فبان البحث عن العرض  
الذي في الموضوع المسئلة التي يكون مغاير فيها الموضوع العلم ليس من جهة انه عرض  
ذاتي بل من جهة انه تمتل للعرض الذاتي لموضوع العلم وهو المفهوم المردود اذ يحصل شق  
منه فلم يصديق تعريف موضوع العلم على موضوع المسئلة فيتمثل طوره به قد بعض العلم  
ان خروج بعض موضوعات المسائل الغايرة لموضوع العلم بقيد البحثية على تقدير السامحة  
وتجوز البحث عن الاعراض الغريبة لموضوع العلم كما اليه ميل الشر وغيره من المحققين بشكل فان البحث  
عن الاعراض الذاتية لنوع موضوع العلم ونوع عرضه الذاتي ليس لانه عرض في موضوع العلم  
وللا لانه من تمتل الاعراض الذاتية بل تكونه عرضا ذاتيا لنوع موضوع العلم ونوع عرضه الذاتي  
فلا يكون تميزه الحقيقية مغاير لايها الا بالآن يبق اننا ما بحث عنها لكونها ما يعرض للموضوع في ابعاده  
فما في قوله هذا اما بالنظر آه ما سئل ان تفسير الشر تعريف موضوع العلم بما يبحث فيه من  
اعراضه الذاتية بما يرجع البحث فيه اليها الذي منطوقه ان الرجوع اليه للبحث في العلم يكون  
اعراضا ذاتية لموضوع العلم وهي تكون موهولة البته مبنى على ان مناط البحث والبيان  
هو المحمول ودون الموضوع فان البحث المتبع عندهم ما يكون بالدليل او بالبينة وما انما يلا  
على ثبوت المحمول للموضوع فمخرج البحث هو المحمول ودون الموضوع او على انه قد يكون  
موضوع المسئلة مغاير لموضوع العلم بان يكون نوعه مثلاً فلو لم يفسر بما يبحث فيه من اعراضه  
الذاتية بما يرجع البحث فيه اليها لزم ان لا يبحث في العلم عن الاعراض التي ليست اعراضا ذاتية  
لموضوع العلم بل لنوعه مثلاً مع انه يبحث عنها ايضا ولما قصر به لا يلزم شناعة لان هذه العوارض  
ترجع الى الاعراض الذاتية لموضوع العلم البته لان الغرض من ذكر محمولات المسائل ابانة الغرض  
الذاتي لموضوع العلم وهو المفهوم المردود وبمجي بيان مشروحا وبهذا يتدفع التوهم الثاني المذكور  
ايضا فانه لا يصدق على موضوع المسائل الذي هو مغاير لموضوع العلم انه يرجع البحث والبيان  
الى اعراضه فعلى البناء الاول يكون غرض الشر من قوله يرجع آه قبيح ان البحث يكون حقيقته

بالقياس الى المحمول الذي هي اعراض ذاتية من ذلك ان يكون حيث في اولى ان  
 وعلى الثاني كما سطر اعلم ان قول الشرح مبرح آه على البناء الثاني انما يطبق على التوجيه الثاني  
 من التوجيهين اللذين يبينهما الشرح لدفع الالبراد الذي سيوروه ورون التوجيه الاول  
 قوله اذ و بالمثل والحق اعمل بالمواظاة آه يعني ما اراد الشرح المقتضى بالمثل والحق هو ان  
 في تعريف العرض الذاتي بافاج الحمل الذي يطبق الشيء لذاته او ما يباو به حمل المواظاة  
 وهي عبارة عن نسبة المحمول الى الموضوع بلا واسطة لفظة في اوله اذ و لان من حمل العرض  
 الذاتي على الموضوع تحصيل سئلة وفيها لا يكون الحمل معتبرا الا اعمل بالمواظاة قد ذكر المبادي  
 في امثلة الاعراض الذاتية للسائل كل لوجدة والكثرة موضوع العرض اللامعي انما يكون في السائل  
 بان يراد منها المشتقات كالواحد والكثرة فانه لا بد في السائل من حمل الاعراض على موضوعاتها  
 الذي يكون معتبرا وهو ليس الا اعمل بالمواظاة ومن انظر ان هذا الحمل للتحقيق الاتي المشتقات  
 ورون المبادي اذ لا يصح ان يقع ان الموضوع و عدة وكثرة و يصح ان يقع الموضوع و واحد وكثرة  
 و اتمت تغيير عما فيه فان يصير الشرح في طلبيات الشعار ان الاعراض اللامعة لموضوعاتها  
 قد يكون مورا كقولنا كل جسم فنيه يسد سيل قد يكون اعراضا نحو كل جسم فنيه طبيعي قد يكون  
 مشتقة من العنصرية نحو كل جسم محدود للجنات او الاعراض مثالة كل جسم فنيه على تحرك يدل على ان  
 ليس المراد من الحمل المعتبر في المسائل الا امطار الحمل سواء كان بالمواظاة او الاشتقاق الذي هو  
 عبارة عن نسبة المحمول الى الموضوع بواسطة ذوات في اوله فلما حاجته اذن الى ارجاء التسام  
 في الامثلة الموردة للامراض الذاتية من المبادي كالوجدة والكثرة بان يراد منها المشتقات  
 قوله في العرض في فن البرهان المذكور في النطق غير العرض بحسب اصطلاح قاطبة قورياس  
 بالنيين المعينة بعد اليا والمثبات التجناتية وقرو الحق المدقق ابو قورياس بالقار لفظة سيواني منها  
 المقولات الشرح من اجوبه واكثر والكيف والاي في الموضوع وحسب الفعل والافعال في اجوبه فالتسا  
 فان العرض في فن البرهان عبارة عما يكون خارجا عن الشيء ومحمولا عليه سواء كان جوهرا ككثرة

احوال بالنسبة الى اجناسها اولها السواد والبياض بالنسبة الى موضوعيها وفي هذا مطلق  
 قاطيعورياس عبارة عما يوجد في الموضوع فالنسبة بينهما نسبة العموم والخصوص المط  
 فان النسبة الاولى لا تعم منه بالمعنى الثاني قوله كما ان الذات والموضوع في ذاتي  
 فن البرهان غير الذاتي في الياغوجي والموضوع في قاطيعورياس والياغوجي عبارة عن  
 الكلمات الخمس من الجنب والشع والفصل والخاصة والعرض العام فالسيد السند في حاشيته  
 على شرح المطلق انما سميت به لانه عليهم استخراجها وودونها وقيل بعضهم كان يعلمها شخصا  
 الياغوجي وكان يخاطبه في كل مسألة منها ياغوجي اكل كذا وكذا قال الحاشي في منتهى  
 موضوع فن البرهان هو ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية وموضوع قاطيعورياس هو  
 والذاتي في فن البرهان هو الخارج المحمول من الياغوجي هو الجزاء التي قوله فيها المحل  
 المراد من المحل الذي لا يقوسه الحال بطبيعته لا يسمى موضوعا بل مادة كالميدوني بالنسبة الى الموضوع  
 واعلم ان الموضوع معنى آخر بحسب اصطلاح كتاب القياس هو ما يكون محكوما عليه في القضية  
 المحمية قوله فيها والذاتي في فن البرهان هو الخارج المحمول بحيث يكون عارضا لموضوعه  
 اولها ليا وفي هذا مخالف لما مر في المحقق الطوسي من ان الذاتي في فن البرهان يطلق على  
 الاعيم منه ولما يكون اطلاقه في قوام الشيء ومحمولا عليه قوله فيها وفي الياغوجي آه وتطلق  
 الذاتي فيه على ما لم يكن خارجا عن الشيء سواء كان عينه او جزؤه وهذا المعنى يطلق على الذات  
 ايضا قوله واراد اي الشيء الذي وقع في قوله لمحقق الشيء لذاته ما يعلم الواحد والمتعدد  
 بان يراد من الشيء جنسه سواء كان واحدا او كثيرا وانما علمه ليندفع به الايراد من ان التميز  
 من الشيء الشيء الواحد فيخرج الاعراض الذاتية التي تبين في العلم الذي يكون موضوعه  
 متعدد فان لم يكن تعريف العرض الذاتي حبا معا لا يفاده اعلم ان ببارز التميز انما هو على  
 جواز ان يكون متعدد وموضوع العلم واحد مع انه لا يجوز العقل ان لا متعدد لا يخ  
 جنة واحدة اولها على الثاني يكون عدة علما واحدا كعلم المنطق وحساب علما واحدا على الاول



يخرج اما ان يجعل ذلك التعدد موضوعا ويلحقه في جهة او معدودا فيجعل الموضوع هو الواحد المأخوذ  
 من تلك الهمزة الواحدة موضوعا ماعلمه يجعل ذلك التعدد من افراده وعلى الاول يشبه  
 على العقل انه يجوز ان يكون سوى التعدد امر آخر له دخل في تلك الهمزة فيزيد الموضوع  
 على فرض موضوعا وعلى الثاني يكون الموضوع امرا واحدا متعددا في نفس واحد  
 موضوع الفرض الواحد لا يكون الا امرا واحدا سواء كان شخصا او نوعيا او جنسيا كذا في  
 معنى قدوة المحققين للناظرين قدس سره ويمكن اجواب عنه بعد اختيار الشق الاول من الشق  
 الثاني باننا ما تتبعنا الفرض الذي يكون الموضوع فيه متعددا لمخوفا بجهة الوحدة ما وجدنا  
 امر آخر وراو المتعدد ويكون له دخل في تلك الهمزة التي اعتبرتها معدودا والموضوع على ما قد ذكر  
 موضوعا ومجرد احتمال ان يكون امر آخر كذلك لا يمنع كون المتعدد والمخوفا بتلك الهمزة موضوعا  
 لنفسه فكذلك ان نقول ان المحشى لمراد بالواحد الواحد الشخصي بالمعدود الفهم الموضوعي والجنسي  
 وانما مبرر عنهما تعدد افرادهما قوله والمأخوذ مع حقيقة عطف على قوله الواحد في نفس تعريف  
 العرض الذاتي مع لجميع الاعراض الذاتية سواء كان معدودها مأخوذا مع حقيقة او لا وانما  
 محتمل لدفع ايراد يرد من انه لا يتبادر من الشئ الانفسه ونه مع اعتبارا بحقيقة فيخرج الامر  
 الذاتية التي يكون معدودها مأخوذا مع الحقيقة من تعريف العرض الذاتي فانه يمكن تعريف  
 بما ساقه لمع الحقيقة الزائدة على حقيقة اه اعلم ان الحقيقة عبارة عن الهمزة المأخوذة  
 مع الوجود فالوجود لا يكون زائدا على الحقيقة سواء قلنا ان عليه فيها من حيث انه  
 داخل فيها وجزئها او من حيث انه في الخارج اما على الاول قط لان زيادة الحقيقة على  
 يكون ح عبارة عن عدم كونها جزاء وعينا لها والوجود على هذا التقدير ليس كذلك اما على الثاني  
 فالان المراد من زيادة الحقيقة على الحقيقة ان يكون زيادتها على اعتبارا بالوجود فيخرج  
 الوجود عنها بالمرتبة فلا يرد ان كلام المحشى في ال على ان حقيقة الوجود العترة في موضوع  
 لعلم الاعلى ليست زائدة على الحقيقة مع انه زائد عليها قطعا قوله والا فلا بد في كل علم

دليل على وجوب تعيين الموضوع وهو الشيء الماخوذ في قهره من الذي إن يكون محققا  
 مع الحيثية الزائدة أو غير المحظوظ بها في أصل الدليل أنه لو لم يعبر الموضوع بهذا التمييز لما  
 يمتنع من أحد شقيه أو لم يعبر باعتبار الحيثية سواء كانت علينا لتحقيقه أو كجزء لها أو زائدة عليها  
 بأن لو حظ منها أو لم يخط وعلى الأول تمام أن يخصص بالحيثية الزائدة فيكون موضوع كل  
 عام شتملا على حيثية زائدة وهو كما ترى إذ على هذا يخرج موضوع العلم الذي لا يكون مقيدا بغيره  
 بالحيثية كالعالم الأعلى أو بالحيثية المعتبرة في ليست بالحيثية الوجودية وهي ليست زائدة  
 على الحقيقة إذ يخصص بعبرم الحيثية الزائدة فيلزم احتياط العلم الأعلى بالادنى إلى الطبيعة  
 لأن موضوع الأول ليس مقيدا بحيثية زائدة أو موضوعه الأشياء من حيث الوجود وبغيره  
 بالحيثية ليست حيثية زائدة على حقيقة الأشياء كما عرفت فلو كان موضوع الثاني هو  
 الطبيعة ليقض غير مقيد بالحيثية الزائدة كصحة الحركة والسكون يكون شتملا على جميع الحيثيات  
 التي ليست ككس من جملتها الوجود ليقض فيكون البحث عن عوارض الجسم من حيث الوجود  
 بحثا عن عوارض الشيء من حيث الوجود الذي هو موضوع العلم الأعلى فيختلط به العلمان  
 بناء على أن تمايز العلوم إنما يكون بتمايز الموضوعات ولما لم يتمايز موضوعاها بالاختصاص  
 العلم الأعلى على هذا التقدير يكون شاملا لموضوع العلم الطبيعي لم يتمايز فلم يعد كل منهما  
 علما بمرأى على الثاني يلزم أن يصبح أن يكون موضوع علم غير مشتمل على الحيثية المطلقة  
 مع أنه ليس كذلك ويجب في موضوع كل علم أن يكون شتملا على هذه الحيثية فانه من الظاهر  
 حيثية الوجود المعتبرة في موضوع العلم الذي هي الأشياء من حيث الوجود وهو العلم الأعلى  
 مطلقة وليست حيثية زائدة فلو اعتبر في موضوع العلم الأدنى عدم هذه الحيثية بناء على أنه  
 متايله لكان موضوعه أي الجسم شتملا على جميع الحيثيات التي منها حيثية الوجود فيكون البحث  
 عن عوارض الجسم من حيث الوجود بحثا عن عوارض الشيء من حيث الوجود الذي هو موضوع  
 للعلم الأعلى فيختلط مسائل هذا العلم بذلك العلم ولم يصبح عدلا واحدا منهما علما بمرأى على أن

سباط التمايز بين العلوم انما هو تمايز بين الموضوعات لم يتحقق حتم العلم ان كذا المحشى الطال  
 الشق الثالث بقوله والا فلا بد آه وولن الا لعين مع ان الدليل لا يتم كبره وانما هو من حيث  
 ان لبطالان الشق الاول نظره لبطال الثاني فيتم من الثالث وانما اردنا من العلم  
 الواقع في كلام المحشى العلم الطبيعي شيوع احتماله فيه فيكون لو اردنا منه ما يغني عنه ومن الرأيه ان  
 ليستل احساب ثمان كلاً كلاً اولاً بالنسبة الى العلم الاعلى اعني لالشي ثم لغير كلاً بيشل سابق  
 لكان حسن لدلالة كلام الشيخ الذي نقله المحشى من قوله وهو شيوع العلم آه عليه دلالة صريحة  
 قوله وقد اشار اليه اي الى قيمة الشيء باعتبار الهيئته الزائدة قوله لما ان يكون قد اذنت على  
 الاطلاق من حيث هو بيته وطبيعته آه الموتيرة عبارة عن الهيئته الماخوذة من التخصيص السابق  
 للوجود المتكون ماخوذة مع الوجود واليه لان الشيء اذا كان ماخوذاً مع مساق محبان يكون  
 ماخوذاً مع مساق آخر اي غير العالم بهي السادته فهذا القول شارة الى الهيئته الغير الزائدة  
 قوله وما ان يكون قد اخذت لالشي الاطلاق ولكن من جهة اشتراط زيادة آه اشارة الى الهيئته  
 الزائدة قوله مثل النظر في عوارض الاكر لغير الزمرة والكافي جمع كره على خلاف القياس  
 وكذا اكرهين وجمعا القياسي كرات قوله وما ينبغي ان يعلم آه اراد به دفع ايراضه  
 من ان الهيئته المعبرة في موضوع العلم كما يقم ان موضوع المنطق العقولات من حيث  
 انها توصل الى مط تصوري او تصديقي وان موضوع الطبيعة اجسام من حيث الحركة والسكون  
 لا يخرج اما ان تكون تحليلية للنوع الاعراض الذاتية للموضوع بان يكون متممة لتاثير العلة  
 الفاعلية بمعنى انها لا يتم تاثيرها الا مع اعتبار الهيئته او تغييره للموضوع الذي هي علة فاعلية  
 للعوارض الذاتية بان تكون متممة لموضوعيته فيكون هيئته جزء للموضوع على هذا التقدير  
 دون الاول وعلى كل تقدير يحبان لا يجت عنه في علم يكون موضوعه ذلك الهيئته  
 يلزم تقديم الشيء على نفسه ضرورية ان ما به يفيض الشيء للشيء لا بد وان يتقدم على العارض  
 قد حجب عن الهيئته في هذا العلم الا ترى انه يجت في المنطق على الاتصال عن الحركة ويكون

في الطبعة ايضا وتقرر الدفع انه ليست الحقيقة المعتبرة في موضوع العلم قليلية  
 او تقييده على الوجه الذي ذكرتموه بل قليلية للبحث عن العوارض في نظر الباحث  
 او تقييده لعروض العوارض لعروضاتها في نظره فلا يكون حيا على عرض  
 العارض الذاتي للموضوع شبه يلزم منه حين البحث عنها وكونها عرضا  
 ذاتيا لا تقدمها على نفسها بناء على ان ما به يعرض الشيء للشيء لا يدان ثم يتم على العارض  
 فلا لا يصل في موضوع الشقوق ليس شرطاً وتما للعلة القاعلية لثبوت الحقيقة والفضيلة  
 ونحوها من العوارض الذاتية للمعقولات التي هي موضوع الشقوق ولا قيداً لعروضات البحث  
 والعصل من نحوها التي هي مقولات بان يكون متما لكونها قابلة لعروضها بل سبباً وعلة  
 من العوارض الذاتية للموضوع او قيداً للموضوع في نظر الباحث ثم اعلم ان تقرير الدفع  
 هذا البسيط اصوب مما قيل في تقرير الدفع من ان الحقيقة المعتبرة في الموضوع انما هو متما للحركة  
 والمكون واللا يصل ولا يبحث عن الاولين في الطبعة عن الثالث في الشقوق وانما  
 بحث في الطبيعي عن نفس الحركة والسكون في الشقوق عن نفس الاصل التي ليست معتبرة  
 في الموضوع لورود السمع عليهما انما بحث في الطبيعي عن الصحة ايضا كما يقال ان اي جسم صالح للحركة  
 والسكون فالأولاد بحاله قوله وهذا اي بسبب كون الحقيقة المعتبرة في الموضوع حقيقة قليلية  
 او تقييده في نظر الباحث لظهوره لاجل آه رد على ما هو المشهور من ان قيمة المسئلة التي  
 من العالمين انما هو باعتبار البرهان فان البرهان في تلك المسئلة في علمها كان متغيرا للبرهان  
 على تلك المسئلة في علم آخر تمايز المسئلة لا محالة فاذا اورد البرهان على كروية الفلك التي  
 مسئلة مشتركة بين النجوم والطبعي من المقدمات الشعية كانت من العلم الطبيعي وان اورد من  
 المقدمات النجومية كانت من النجوم بان تميز تلك المسئلة انما هو باعتبار الحقيقة المعتبرة في الموضوع  
 على وجه التعليل او التقييد في نظر الباحث كما انهم من كمال الشرح في برهان الشفافية  
 فوهم العالم او جرم الفلك آه توفيقه ان البحث عن كروية الفلك وان اشترك فيه المنجم

والطبيعي لكن لما كان موضوع علم النجوم مقابلا لموضوع الطبيعى بالحيثية فان موضوع علم النجوم  
من حيث انه ذو كم وموضوع العلم الطبيعى جسم من حيث انه ذو طبيعة بسيطة كان بحث  
من حيثية الاولى تحليل نظره من حيث ما يلحق الجسم من الاحوال الكمية من اما وضع  
التي تعرض له من جهة الكمية ولذا يستدل في النجوم على كروية الفلك بانه يحدث عند طلوع  
والغروب احوالات كذا ويرى الابطال في كل وقت متساوية وهذه لا تكون الا عند كروية  
والطبيعى من حيثية الثانية ولذا يستدل عليه في العلم الطبيعى بان الفلك ذو طبيعة بسيطة ولما  
يكون لك لا يختلف مقتضاها فلا يكون شكله الذى هو مقتضى طبيعته مختلفا بل متساويا ليس  
هى الا كروية اذا عرفت هذا فلا حاجة الى اعتبار اختلاف البرهانين فاصل التمييز كما هو المشهور  
بل لا يمكن ثبات البرهان يكون خارجا عن المسئلة والامر خارج عن الشيء لا يكون منشا  
الشيء من الآخر فاصل اما بليغا فيظهر لك في كلام المشى من فخلد وهو ان حقيقة البحث  
حكم بالبرهان فلما نظرا الحيثية المتغيرة مع الموضوع لا يكون الا بان يكون البرهان متساويا  
تلك الحيثية والامر بتقدير البحث تلك الحيثية بل صارت مطلقا ولم يبق الحيثية ملة للبحث فلا يكون  
منشا التمييز بين العلمين الا اختلاف البرهان اذ لو كان البرهان واحدا كان البحث  
واحدة فلم يميز علم عن علم وعليه يحمل كلام الشيخ فان نظر الباحث في الحيثية المجترعة مع الموضوع  
انما هو بان يعمل البرهان اشتغال على تلك الحيثية والقول بان الامر خارج عن الشيء لا يكون منشا  
لامتياز من الآخر قول لما ريل على انه يمكن توجيه القول المشهور بان اختلاف البرهانين  
يدل على اختلاف الهيئتين فايتم الدال مقام المدلول قال ح الى قول المشى من ان حيزا  
مشتركة انما هو باعتبار اختلاف الهيئتين في الموضوع قوله وذلك الشرط هو ان لا يبدل  
حركة وسكون بالذات اعلم انه قد اضطرب عبارة اتم في ابانة موضوع العلم الطبيعى الذى هو عبارة  
عن علم احوال اشياء تفتقر في وجودها الخارجى والتعلق الى المادة ففى بعضها الجسم من حيث  
ان لا يبدل وحركته وسكونه وفى بعضها الجسم من حيث انه ذو طبيعة بسيطة وفى بعضها الجسم من

اشتماله على الحركة والسكون في بعضهما الجسم من حيث اشتماله على قوة الحركة والسكون وفي  
 بعضهما الجسم من حيث اشتماله على قوة التغير وفي بعضهما الجسم من حيث اشتماله على المادة لكن  
 انما احد تلك سبب الحركة والسكون ليس الا الطبيعة فخرج الاول الى الثاني وليس المراد  
 من الحركة والسكون نفيهما بل تقيدهما فخرج الثالث الى الرابع والمراد بالقوة الاستعداد  
 بالحركة سطاق التغير وبالسكون مقابلة فخرج حاصل الرابع الى الخامس والاستعداد وانما يتم  
 بالمادة فيحصل الخامس الى السادس وحقيقة المادة والطبيعة متلازمان تعلقان  
 الطبيعة لا توجد الا في جسم مادي وهو لا يوجد بدون الطبيعة فتوى باثنين العبارتين  
 قوله في هذا اي الجسم قوله وذلك اي الطبيعة قوله اي لا بواسطة تفسير على ترتيب اللفظ  
 فان قوله لا بواسطة ان يلحق شيئا آخر تفسير لقول الشارح لذاته وقوله لا بواسطة بشرط  
 ان يكون ذلك الشيء مساويا له صدقا وتحققا لتفسير لقوله او لما يساويه والمساواة في الصفة  
 بين اثنين عبارة عن صدق احدهما ومطابقه على كمال الصدق عليه الآخر وفي تحقق عبارة عن  
 حصول احد منهما متى تحقق الآخر من دون ان يحمل نفيما يلحق الشيء بواسطة الامر المساوي له بحسب  
 الصدق بحسب ان يكون كل من الواسطة وفوى والواسطة محمول على الصدق عليه الآخر كما  
 بالنسبة الى الانسان فانه بواسطة كونه متعجبا لمحققه وبين الانسان والتعجب مساو او بحسب  
 الصدق لانه يحمل كل منهما على الصدق عليه الآخر وفيما يلحق الشيء بواسطة الامر المساوي  
 تحققا بحسب تحقق كل من الواسطة وفيما متى تحقق الآخر من دون حمل احدهما على الصدق عليه  
 الآخر وعلى كمال التقديرين يكون العارض مافض للمساوي للشيء وبواسطة للشيء ولا يلحق به  
 فانه يدل على ان ما يعرض للشيء بواسطة البابين المأثور له وجودا وعلما من الاعراض لذاته  
 للشيء بناء على ان البابين مساوي للشيء بحسب التحقيق وما يعرض للشيء بواسطة المساوي له بحسب  
 التحقيق يكون عرضا ذاتيا للشيء مع ان هذا العرض من الاعراض لذاته لذلك الشيء  
 مما لا وجه له فان نهرين النسيابين ليس بينهما اتصال لانما متغايران وجودا وذا فان كيف

يصح عما يبرهن من احد ما عارضنا الاخر قوله فالمعتبر في الاول الى العرض الذي يلحق الشيء  
 لا بواسطة ان يلحق شيئا آخر وربما يقوله العرض الاول تلحق بواسطة آه اعلم ان الواسطة التي  
 علته للعلم والشيء تسمى واسطة في الاثبات كالتي هي فانه واسطة للتقدم بان العالم حادث او لا  
 صفة لشيء فلما ان يكون الواسطة متصفة بتلك الصفة بالذات وبالحيثية وذو الواسطة  
 متصفا بها بالعرض والجواز من جهة العلاقة فتسمى واسطة في العرض والصفة في هذه الصفة  
 لا تكون الا واحدة بالتحقق كالسببية المتحركة الجوالس فليسا الانسان مثلا فانها متصفة بالعرض  
 بالذات وبالحيثية وبالشيء بالعرض والجواز ولا يكون كذلك فتسمى واسطة في البشوت وهي  
 على قسمين لانه ان يكون كل من الواسطة وذوها متصفا بتلك الصفة بالذات مع وجودها  
 حقيقيا لما لكن يكون انصاف الواسطة به لا ولا وانصاف ذيها بانثيا فيكون للصفة  
 ح ضروريان احدهما قائم بالواسطة وثانيها بنديا والاي لازم قيام الشخص في علمين متغيرين بالذات  
 كاليد اذا تحرك المفتاح بجرركته فان اليد في هذه العمدة متصفة بالحركة اوله والمفتاح ثانيا  
 بالواسطة او لا يتصف بتلك الصفة الا ذوالواسطة دون الواسطة فلا يكون وجود الصفة  
 ح الا وجودا واحدا شخصيا كالصباغ بالنسبة الى الثوب ذوالصباغ بالسو لو مثلا فان الثوب  
 ح يتصف بالسواد ولا يتصف به الصباغ اذ مما قيل من ان ثلوا واسطة قسما بالثواب والكل  
 ثلث البشوت المحرول لموضوع في نظر العقل كالحمد والوسط فانه واسطة للبشوت والاكبر الاخر  
 عند العقل الا ترى ان تبوت احدث العالم انما هو بسبب التغير الذي هو الحد والواسطة  
 في توهم العالم متغير وكل متغير حادث وقد قاطع على ما كان علته للعلم يسمى هذه الواسطة واسطة  
 في الاثبات انتهى فلما يخفى في بيان كلام القائل والى على ان الواسطة في الاثبات غير واسطة  
 التي جعلها قسما ثانيا للواسطة مع انه ليس كذلك لانها عينها عند جميعها واذا عرفت شرح  
 معاني الواصلات فاعلم ان المعص وغيره سمو ان المعتبر في القسم الاول من العرض الذي  
 وهو ما يلحق الشيء لذاته الى لا بواسطة ان يلحق شيئا آخر فسمى الواسطة في البشوت

وهو ما يكون في كل من الواسطة وزواياها معروضاً حقيقياً بالصفة وتصديقاً وفي القسم الثاني  
 منه وهو ما يلحق الشيء لما يساويه أي بواسطة تكون مساوية للشيء صدقاً وتحققاً تحققة لما  
 ورد عليه أنه يلزم على هذا الاعتبار إحصاء القضايا بالنعقمة بين هذا العرض والذاتي وهو ضرورة  
 في الضرورية ضرورة إن ما يقتضيه الشيء بذاته أو بواسطة تساويه يكون ثبوته لضرورة  
 فنتجها السائل المجتهد في العلم في القضايا بالضرورة وبهذا كما ترى على أن الحد الأوسط  
 في البرهان الذي يصف بالكبر أو لا ثم بواسطة تصيب الأصغر ثانياً فيكون أي الحد الأوسط  
 أصح وأبسط لثبوت الأكبر للأصغر وعليه أنه ويلزم منه في ضرورة يكون الحد الأوسط أصح من  
 أن يكون ثبوت الأكبر للأصغر بواسطة الأعم أي أي الحد الأوسط واسطة في الثبوت فيمكن  
 الأكبر عرضاً غير بالحد الأصغر لعدم تحقق شرط العرض الذاتي وهي مساواة الواسطة لهذا  
 مع أن معمول السائل البرهانية يجب أن يكون عرضاً ذاتياً موضوعاً على عدة الشيء في  
 أن العنبر في القسم الأول من العرض الذاتي في الواسطتين الواسطة في الثبوت بالمعنى  
 الذي زعموا والواسطة في العرض لأن ثبوت العارض معروضه على تقدير ما بين الواسطة  
 لا يكون أو لا بالذات بل ثانياً وبالواسطة وهذا يستلزم وطبقته القسم الأول من  
 العرض الذاتي بالعرض الأول وهو أن عرض العرض معروضه ولا ثانياً بأن يصف  
 والواسطة به أو لا ثم بواسطة تصيب العرض ثانياً كما لم يصف في هذا القسم من العرض  
 والذي المعنى الآخر من الواسطة في الثبوت وهو الذي لا يصف الواسطة بالصفة وإنما  
 بما هو والواسطة فقط لأنه من الظاهر أن تحقق هذه الواسطة لا يضر الأولية كيف لا فإن حقوق  
 العارض معروضه على هذا التقدير الظاهر الأول بالذات وإن كانت الواسطة عامة لثبوتها لم يكن  
 العارض عرضاً أولياً بالذات والعنبر في القسم الثاني من العرض الذاتي تحقق أحد ما أي الواسطة  
 في العرض الواسطة في الثبوت بالشيء الذي في القسم الأول من العرض الذاتي لكن بشرط  
 أن يكون لماك الواسطة مساوية للعرض وهو ما هو حقيقةً وبالجملة أن العرض الذاتي المبحر





ذلك الشيء اذ لا يبحث في العلم الا عن الاحوال التي تكون حقيقة للموضوع دون غيره فمعرض  
 السيد ابو الفتح على كلام السيد السند بوجه اربع الاول اننا لانعلم ان المبحث عنه في العلم هو  
 الآثار المطلوبة موضوعا لها بل الاحسن ان يكون المبحث عنه فيها الاحوال المستندة اليها  
 استنادا ما بان تكون مستندة اليها بالماضي واهلها او بواحدة بها رجحان على غير ما يختصا بها  
 لها او بدورها في صحتها ما نشأ في اننا لانعلم ان الآثار المطلوبة للشيء لا بد ان تكون مختصة  
 به لانه لما جاز ان يكون الاخص من الشيء من الآثار المطلوبة للبشرط ان يكون ذلك  
 الشيء محتاجا في صدقه عليه الى ان يفتق في ضمن فروع معين كالمتحرك الساكن بنسبة  
 الى الجسم على ما صرح به فلم لا يجوز ان يكون الاعم كك من الآثار المطلوبة لا بد لنفي ذلك  
 رسل في الآثار اننا لانعلم ان الملاحق للشيء بواسطة الجزء الاعم لا بد ان يكون اعم منه لانه  
 لما جاز ان يكون الملاحق للشيء لذاته او ما يباين به اخص منه فلم لا يجوز ان يكون الملاحق  
 بواسطة اسراعهم مختصا لا اعم منه والسر اربع ان اللازم مما ذكره ان لا يكون الملاحق للجزء الاعم  
 من الاعراض الذاتية لمبحث عنها في العلوم الا ان لا يكون منها مطلقا لجواز ان يكون  
 مطلقا منها ولا يكون مجموعا عنها فيخرج موضوعه عن تعريف موضوع العلم لقبه بالبحث واما  
 ان يجعل الملاحق بواسطة الجزء الاعم من الاعراض الذاتية التي يبحث عنها في العلم يلزم الخلل  
 مسائل العلم الاعلى بمسائل العلم الادنى اذ كان ذلك للاعم موضوعا كما في الكثرة مطلقة  
 والكثرة المتحركة انتهى توضيحه ان ما يعرض للشيء بواسطة الامر الاعم يكون عارضا للاعم حقيقة  
 وبالذات فلو جعل من الاعراض الذاتية للشيء يختلط مسائل العلم الاعلى وهو الذي  
 يكون موضوعه اعم بمسائل العلم الادنى وهو الذي يكون موضوعه اخص فان جهة المسئلة  
 في العلم الادنى انما هي العروض لاجل الاعم فلو اعتبر ذلك للاعم موضوعا العلم يكون باعتبار  
 ما يعرض له حقيقة مسئلة ايضا فاتحد مسئلتا العلمين ح اذا عرفت هذا فلا يكتف به عليه  
 الايرادات التي اوردنا ذلك الفاضل منها ان اشتراك الاعراض الذاتية التي تكون مموثلا

بين العالمين لا يلزم اختلاطهما لان تمايز العلوم يكون بحسب تمايز الموضوعات لا بحسب  
 ومنها ان الاختلاط على تقدير التسليم مبنى على امرين احدهما انه يحيلان بحيث في كل  
 عالم من جميع الاعراض الذاتية لموضوعه واخرهما ان كل موضوع العلوم هو امر منه  
 يكون موضوعا لعلم آخر وكلاهما ممنوعان ومنها انه يلزم خلط المسائل في جبل الانفس  
 من الشيء بين الاعراض الذاتية بشرط ان لا يكون ذلك الشيء محتاجا في صدقه عليه  
 ان يتحقق في اثنين نوع معين كالمتحرك بالساكن بالنسبة الى الجسم لما لا اول فلان متى تمايز  
 العلوم بحسب تمايز الموضوعات ان الاعراض موضوع بالذات يكون غير الاعراض موضوع  
 الا كركاب ولو كان في نظر الباحث ولا شك في استغناء فيما يعرض للشيء لاسل الاعم  
 فلان العرض فيه بالذات ليس الاعم وكون الانفس فانه في التميز فلزم الاختلاط قطعا  
 اما الثاني فلانه وانما يجب تحقق الامر من المذكورين كونه احتمال تحتها في عالم يكون العرض  
 الباقى لموضوعه لاسل الاعم الذي يكون موضوعا لعلم آخر فالحكم البتة في وجوب الاختلاط  
 ولو توهمنا ان الثالث فلان الانفس عاين لذلك الاعم بالذات فيكون بحيث عاين بذلك  
 الاعم وكون الانفس فانه الاختلاط فيقال قوله ولا يلزم اليقين فيها في التصديق بالتحقق كما في  
 العاشية الجسمانية فيقولوا ان قيل بالحوارة للبار بوسيلة النار او بالسياسة العارضة الجسمانية  
 فيخرج الاول فلما في السياسة السببية في شئ على شرح الطالع من ان الحوارة عارضة للجسم العنصري فيكون  
 عارضة للنار والنار بوسيلة الجسم الاعم لا بوسيلة الامر المبين في الثاني فلان لا يلزم اليقين  
 بالجسم فيقولوا فيعرض لاي شئ فيعرض له ولما كان في السياسة السؤال هو ان العرض  
 بوسيلة الامر السببية في ان يبين احوال المساوي كما ان العرض للشيء فيعرض له لاسل الاعم  
 ولا في السياسة المبين ان يبين احوال الاعم والافس والمباين فلم يجاب  
 بالعرض للشيء بوسيلة الامر المساوي لمن اجاب دون غيره اشارة الى بقوله فيعرض له  
 انه غير اجاب غير لقوله في اية جازم لانه ما كان من الشيء والامر المساوي فيصير

والامر السببية في شئ على شرح الطالع من ان الحوارة عارضة للجسم العنصري فيكون عارضة للنار والنار بوسيلة الجسم الاعم لا بوسيلة الامر المبين في الثاني فلان لا يلزم اليقين بالجسم فيقولوا فيعرض لاي شئ فيعرض له ولما كان في السياسة السؤال هو ان العرض بوسيلة الامر السببية في ان يبين احوال المساوي كما ان العرض للشيء فيعرض له لاسل الاعم ولا في السياسة المبين ان يبين احوال الاعم والافس والمباين فلم يجاب بالعرض للشيء بوسيلة الامر المساوي لمن اجاب دون غيره اشارة الى بقوله فيعرض له انه غير اجاب غير لقوله في اية جازم لانه ما كان من الشيء والامر المساوي فيصير

والمتحقق ارتباط شديد بحيث لا يمكن الانفكاك بينهما فاما هو عارض للمساوي وعن  
ذلك الشيء بخلاف العارض للشيء لا لعل لا علم منه او بالخاص او الباطن فانه ما لم يكن  
ربما تلكه الى لم يعدا هو عارض لاحدهما عارضا لآخر فاقول في قوله فاما في العرض  
الذاتي هو العارض لاجل العلم او الاخص والباطن على الوجه الذي سبق بان يكون  
واسطة في ثبوت العارض للعرض واسطة في العرض والنبوت بمعنى ان يكون  
كل من الواسطة وذيها متصفا بالعارض بان يكون القصاص الواسطة به متوجها  
للقصاص وانه الواسطة به تقدم تحقق شرط العرض الذاتي وهو كون  
الواسطة مساوية لذيها ازا كان ثبوت العارض للعرض بالواسطة وانما للمعرض  
الحسنه بالمتحقق الشيء بواسطة الامر الباطن لعدم الشراخ في كونه عارضا غيرا بخلاف الاول  
واما العرض له سابقا كاستيفاء احتمالات العرض قوله لا العارض للعلم من العرض  
والخاص من المعنى لا يتبين في العرض الذاتي كون العارض اعلم من المعرض او اخص منه  
فان عرض به من العارضين لمعرضه قد يكون بالذات وقد يكون بما يساويه  
فيكونان عرضيتين فانه من البتة فانه رفع ما اشتهر بين جماعة من ان العرض الذاتي  
يجب مساوية لمعرضه الا ترى ان كل واحد من اجتناب الفصل عرض ذاتي لا يخرج  
ان بينهما شبهة المتوهم والخصوس منطبقا قوله فالعرض الذاتي او بيان لا تخار العرض  
الذاتي حاصله ان العرض الذاتي على تخيرون نحو لا يثبت عنه في العلم ونحو حيث عليه  
الاول فلو ما يكون اختصاصا بطبيعة العرض من حيث هي بحيث لا تكون متجاورة  
الى افرادها كالتوجهية والجنسية والفتيلة فاتها تعرض لطبيعة الانسان والمخلوق والظهور  
مثلا ولا يتجاوز الى افرادها ولما لم يتحقق القضية المتعارفة اى المحصورة من هذا العرض  
لطبيعة العرض اذ يكون الحكم في المحصورة على افراد الموضوع واثبات الحكم عليها لم يجز  
شئ في العلوم لان المسائل المجردة في العلوم لا بد ان تكون قضايا متعارفة وذات غير

واما الثاني فهو لا يختص بطبيعة العروس بل تجاوزه منها الى الافراد كما لا مكان ومحوه  
 ووجه البحث عندنا ان يحصل مع قضيته متعارفة ثم العرض لذاتي كجمل النجوين لا يخفى ان يكون  
 مساويا للعرض او اعظم منه او اخص سواء كان سلطانا او من جهة فاعلم من كلامه ان  
 ان قول الحاشي فيكون مساويا او متفوق على قوله يمكن ان لا يختص بالجميع مما لا وجه له قوله  
 او دليل لقوله فيكون او حاشية ان العرض لذاتي لا يخفى اما ان لا يكون في ثبوت العرض  
 واسطة في الثبوت كجمل الحاشية فيجوز ان يكون مساويا للعرض او اعظم او اخص منها او يكون  
 لكن محتمل ما يكون العرض فيه فخط متصفا بالصفة فيتمتع حاشية ان يكون العرض لذاتي  
 مساويا للعرض او اعظم او اخص منه وهذا على تقدير ان يقرر قول الحاشي ويكون في حاشية  
 المعلوم المذكور انما سبب فيعود ونميره الى العرض لذاتي وان فرغ على صفة الثبوت كما  
 بان يعود ونميره الى الواسطة يكون محال بهذا القول ان لا يمكن ان يكون الواسطة مساوية  
 للعرض او اعظم او اخص منه فيجوز ان يكون العرض لذاتي بسبب الحاشية مساويا للعرض  
 او اعظم او اخص منه وبالحاشية يجوز على كلا التقديرين ان يكون العرض لذاتي مساويا للعرض  
 او اعظم او اخص منه لم يكن اسطة في الثبوت اصلا او كانت بالصفة الذي ذكرنا وانما  
 على الاول فقط لان العرض ح يكون متمشي الذات فيجوز ان يكون مساويا لما لا يخرج اليها  
 للجسم او اعظم منها منهم كالحيوان للناطق او اخص منها ككبد العرض او اقلها من الناحية  
 للحيوان او من جهة كبد العرض استعدادا والبياض انما هي الحيوان لما على الثاني فلان الواسطة  
 ح تكون بغيرها فيجوز ان تكون مساوية لذي الواسطة الذي هو عرض العرض  
 حقيقة او اعظم منه او اخص سواء كان ح ط او من وجه بحسب المصدق او تحقق بسبب الحاشي  
 ان يكون العرض مساويا للعرض او اعظم او اخص منه كالشك بالصفة الى الانسان بوجه  
 التعجب الزوجية للاربعه بواسطة الانقسام الى التساويين والتفظة للنوع بسبب الحاشي  
 في الوضع والناطق للحيوان بسبب الانسان والعورة النوعية للجسم الطبعي بوجه الحاشي

انما صرح نحو ذلك انما لم يعرض المحشى لتغنى الواسطة في العوض لان المقصود اثبات جواز  
 كون العوض مساويا للعوض او اعم او اخص منه ومن المعلوم انه لا دخل فيه لهذا التقى كمالا  
 على اولى الالباب فان قلت ما الوجه في ارجاع تسميته قوله او تكون الى الواسطة في العوض  
 من حيث ما يكون فيه ذو الواسطة فقط متصفا بالصفة دونها بالمعنى الاخر قلت لو ارجع التسمية الى  
 الواسطة بالمعنى الاخر على تقدير ان يقر قوله ويكون على صيغة المعلوم المذكور الفاعل لا يصح  
 ما عرض الذاتي بقوله هذا لانه ليس المتبر العوض الذاتي من الواسطة في الثبوت الا اذا كانت  
 الواسطة فيه مساوية لذاتها فلا يكون ح ما يعرض الشيء بسبب هذه الواسطة الاسما وما يشبهه  
 دون الاعم منه من غير اى الموم وخصص قائل وعلى تقدير ان يقر قوله ويكون آه  
 على صيغة الموثق الغائب يكون حاصل قوله او يكون وتكون آه انه يجوز ان يتحقق الا  
 في الثبوت بمعنى ما يكون فيكمل من الواسطة فيها متصفا بالصفة ومعه وضاهية لها  
 ويكون هذه الواسطة مساوية لذاتها او اعم او اخص منه ويلزم من ان يكون ما يعرض الشيء  
 الاعم او الاخص واسطة كذا يتبعها ذاتيا له مع ان ما يعرض الشيء بواسطة بسبب هذه  
 الواسطة لا يكون بوضا ذاتيا عندهم الا اذا كانت الواسطة مساوية للعوض ثم لا يخفى على  
 اللبيب انى قوله ويكون آه من الاخلال لما على تقدير القراءة الاولى فللزم لغوية هذا  
 القول ان قوله السابق فيكون مساويا له او اعم او اخص من اد من وجه على اى دليل  
 قوله ويكون آه وعلى تقدير القراءة الثانية فاعدم مساعده ما وقع ذيل قول يكون من قول  
 مساويا له لعدم التطابق بين انجر والاسم فان الاسم موثق وانجر ذكر قوله وما ذكرنا  
 من مساواة الواسطة لذاتها في العوض الذاتي الغير الاول يظهر ان في تمثيل آه اعلم انما  
 على تمثيل العوض الذاتي الذي يلحق الشيء بواسطة للاسما وى واسطة في العوض كمالا  
 الذي يعرض للانسان هو واسطة التعجب والتعجب اللائق لانسان بواسطة ادراك  
 الامر الغريب ما اشار اليه المحشى بقوله لان المراد من الواسطة آه حاصله انهم على ان يتبين

من قوله  
 قائل سنان  
 العوان اعتبار  
 مساواة الواسطة  
 بل يجب ان لا يجوز  
 ان يكون الصفة  
 المتقدمة مما سوية  
 مستترة بغيره وجوب  
 ان يكون الصفة  
 عرضية عن  
 يكون الصفة  
 او متقدمة عن  
 مساوية العوض  
 فصح التمثيل  
 يكون مساوية  
 لا منه قدر

ان يكون مفهوم المدرك المتعجب المأذون بهما سلطانان في العرض من مساويان لذينا  
 على زعمكم معروضا حقيقيا للشك والاعتجاف بما بناه على ان مرادهم من الوسائط  
 مفهوما متماثا لثبوت ان المساواة وغيره من النسب يعني العموم والتخصص والمساوية انما يكون  
 بحسب القسوم مع ان من البين ان مفهوم التعجب والمدرك ليس معروضا حقيقيا للشك والاعتجاف  
 ولا يتوهم انه ينبغي للحشي على حسب التمثيل ان يقول في تقريره الايراد يدل قوله مفهوم التعجب المدرك  
 ليس معروضا حقيقيا للشك والاعتجاف قوله مفهوم التعجب والاودراك ليس معروضا  
 حقيقيا للتعجب الضحك لانه لما اعتبر في حمل العرض الذاتي على موضوعه حمل المساواة في  
 النظام حمل الضحك على التعجب والتعجب على الادراك ليس كذلك بل حمل الاشتقاق عدل غير  
 اول ما تم ولا شك بان اراد من المصادر اسماء الفاعلين ليتحقق حمل العبارة من حمل  
 فان حمل الضحاك على التعجب المتعجب على المدرك حمل المواطاة اذ باب عند الحشي بان يعلم  
 بهذين المثالين ليس على حقيقة ليرد الايراد المذكور بل على سبيل المسامحة وفلان في الظن  
 بناه على انه لما كان لمفهوم التعجب والمدرك دخل فيما هو متساو للسان وهو التعجب والمدرك  
 باعتبار اخذ الموصوت الخامس فيه عدد هائلة ومعروضا حقيقيا وانه فائدة جلية يجب  
 عليها وهو ان الحشي ادعى تمثيلا للعرض الذاتي بواسطة المساوى بالتعجب اللاحق للعرض  
 ادراك الامر الغريب الى ان التمثيل للعرض الاول بالتعجب غير صحيح فان من النظام ان  
 ليس اولاد بالذات عارضا للسان ليكون عرضا اوليا له بل بواسطة ادراك الامر  
 الغريب فحال الحال الضحك في ان لم يمتد للسان بالواسطة فيكون عرضا ذاتيا غير  
 لا محالة قوله وما قال الحشي انه اشارته الى ايراد يدعي قوله ولا شك ان مفهوم التعجب  
 والمدرك ليس معروضا حقيقيا للشك والاعتجاف حاصلا به يجب ان يكون مفهوم  
 التعجب معروضا حقيقيا للشك والاعتجاف كذا المدرك للتعجب بناه على ما قاله لانه لم يمتد  
 حاشية القديمة المتعلقة على شرح التخرين من انه لما كان مفهوم الشيء باعتبار البنية

متى اى من حيث هو متخدا مع افراوه يجب ان يصدق عليه يصدق على الفرد وال  
 بق الاتحاد والم يصدق عليه من حيث انه متعبد ليقيد الاطلاق فيكون الضاحك الذ  
 كاشبهته في صدقه على فرد التعجب صادقا على مفهوم التعجب ايضا وصدق الشيء على الشيء  
 عبارة عن عرضة له فيكون مفهوم التعجب ح معروضا حقيقيا للضاحك لبقته وت  
 على هذا حال التعجب والمدر ك ايضا قوله فكانه آه جواب لما يرد بتوجيه كلام الشارح  
 بتوجيهين اشار الى احدهما بقوله اراد بمفهومه للمفهوم الذاتى آه حاصله ان الشارح اراد بمفهوم  
 فيما قاله ان كلما يصدق على فرد شئ يصدق على مفهوم ذلك الشئ المفهوم الذى يكون  
 ذاتيا لفرد لا مطلق المفهوم اعم من ان يكون ذاتيا له او عرضيا لان الدليل الذى يرد  
 لوجوب هذا الصدق من اتحاد المفهوم مع فردا انما يجري في المفهوم الذى يكون ذاتيا  
 للفرد لا فيما كان عرضيا له فلا يوجب صدق الضاحك على فرد التعجب من الانسان  
 صدقه على مفهوم التعجب لان مفهوم التعجب ليس بذاتى له حتى يلزم منه ان يكون مفهوم  
 التعجب معروضا حقيقيا للضاحك قس على هذا حال التعجب والمدر ك لا يخفى على  
 المستيف انه مع قطع النظر عن ان هذا التوجيه لقول الشارح الف لم يرد بان المراد من  
 المفهوم المفهوم العرضى فمراده من اتحاد المفهوم مع الفرد ليس الاتحاد بحسب الحقيقة بل  
 الاتحاد فى المصادق ولا ريب فى تحققه فى المفهوم العرضى مع افراوه يرد عليه ان كلامكم  
 منقوض بالفردية فانها صادقة على الفرد مع انها غير صادقة على الطبيعة من حيث اى  
 تكون ذاتية له والى آخرها بقوله واراد بالصدق على ذلك المفهوم ما يشمل الصدق لا على  
 سبيل الحقيقة يعنى ان الشارح لمحقق اراد بالصدق ما يصدق على الفرد على مفهومه من حيث  
 هو الصدق الذى يشمل الصدق لا على سبيل الحقيقة اى المجاز فيشتمل ذلك الصدق ح  
 كلاما الصديقين اى على سبيل الحقيقة او المجاز ولم يقع فى بعض النسخ لفظ لا على قوله على سبيل  
 الحقيقة فيكون العنصر ان الشارح اراد بالصدق ما يشمل الصدق على سبيل الحقيقة لا ما يخص



في مثل الصدق على سبيل المجاز فيجوز ان يصدق بغيره على سبيل المجاز على  
 النسخة الثانية بالايراد ولما قيل بالتحريك على خلاف النسخة الاولى وعلى كلتا النسختين يكون حاصل  
 الكلام الشرائع اذا صدق شيء على فرد شيء يجب ان يصدق على مفهوم هذا الشيء سواء كان هذا  
 الصدق على سبيل الحقيقة وهو في اذ كان المفهوم ذاتيا للفرد وعلى سبيل المجاز وهو في اذ  
 كان المفهوم عرضيا للفرد فتصدق الضاحك على فرد التعجب من الانسان وان لم يجب  
 صدقه على مفهوم التعجب لكن هذا الصدق ليس على سبيل الحقيقة حتى يلزم منه ان يكون مفهوم  
 التعجب معروفا حقيقيا للضاحك بل على سبيل المجاز لان التعجب عرضي اذا عرفت هذا  
 فاعلم ان الواو التي وقعت في بعض النسخ على قول ايراد الصدق يدل لفظا والموضوع  
 المتردد في معنى او كما لا يخفى على السائل المتوهم قوله والا فلا يخفى انه يدل لقوله ايراد الصدق  
 انه حاصله انه لو لم يرد من الصدق المعنى الاعم بل الاخص هو الصدق على سبيل الحقيقة  
 لم يصح قول الشرائع ان كلما يصدق على فرد شيء يصدق على مفهومه لا بشرط شيء لان نشاط الصدق  
 الحقيقة قيام مبدء الاشتقاق بالموضوع ومن الظاهر لا يلزم من قيام المبدء بالفرد قيامه بال  
 لا بشرط شيء ليلزم منه الصدق الحقيقة الا ترى ان القيام الذي هو مبدء القائم قائم للفرد  
 الانسان كزيد وليس قيام مفهوم الانسان ثم لما كان متوهم ان يتوهم ان لازم ان نشاط  
 الصدق الحقيقة قيام مبدء الاشتقاق بالموضوع فان الصدق في الحمل الاول متحقق ومن  
 القيام في اشارة الخشبي الى دفعه في منهية ذيل قوله كيف ونشاط الصدق انه بقوله اي نشاط الصدق  
 والحمل والاتحاد قيام مبدء الاشتقاق بالموضوع انتهى حاصله ان كلامنا ليس بغير  
 والحمل والاتحاد حتى يرد السؤال بالصدق الذي يكون في الحمل الاول بل في صدق الواو  
 وحملها على عرضياتها وظان ان هذا الصدق والحمل على الحقيقة لا يكون الا بقيام مبدء  
 الاشتقاق بالموضوع في قوله لا يتحقق او جوابا للابواب الذي اوردناه سابقا على ثبوت المذكور  
 بالامادة من الضحك اضاحك والتعجب المتعجب وضع ما يتوهم من ان الامر السامع

المتصف بالعرض الذي يتصف بسببه المعرض يكون عرضا ذاتيا للمعرض يلزم منه كون  
 شئ عرضا ذاتيا لشئ وواسطة بثبوت العرض الذاتي له وهذا كما ترى وقاصلا ان امر  
 المساوي له اعتبارا ان اعتبار نفس مفهومة من حيث هو مع قطع النظر من اعتبارها مع مساواة  
 واعتبارا انه متحد معه ولو بالعرض قبالا اعتبار الاول لا يكون اسطة في ثبوت العرض لما يراه  
 بل عرضا ذاتيا له وبالا اعتبار الثاني يجوز ان يكون معرضا للعرض اتى ويكون اسطة لثبوت لما  
 فالتعجب اذا اخذ من حيث نفس مفهومة مع قطع النظر عن اعتبار مع المعرض المساوي له الى الطبيعة  
 الانسانية يكون عرضا ذاتيا للانسان لا يكون اسطة في العرض بثبوت الضاحك للانسان  
 حتى يرد الالزام المذكور واذا اخذ من حيث انه متحد مع ذلك المعرض حتى يكون متعجب  
 مع عبارة عن انسان فام له التعجب يكون معرضا حقيقيا للضاحك متحدا مع الطبيعة  
 الانسانية ولا يلزم فيه شناعة ام فانه من الظن ان الانسان نفسه لا يتصف بالضاحك  
 ولا بالذات ام وانما يتصف اذا اخذ مع التعجب بثبوت الضاحك يكون مع التعجب  
 بالذات وللانسان ثانيا وبالعرض بواسطة ولا مضايقة في كون الشئ عرضيا للشئ واسطة  
 في ثبوت عرض لهذا الشئ بالاعتبارين قوله فليتا على آية اشارة الى ان هذا التحقيق فلات  
 التحقيق فان المساوي بالاعتبار الثاني يكون متحدا مع فرد بالذات فكيف يكون واسطة  
 في ثبوت عرض للمعرض اى القول ان الواسطة لا بد ان تكون مغايرة بالذات لذي  
 الواسطة على انه يلزم ان يكون ذو الواسطة معرضا للعرض مرتين مرة بنفسه لمرة في  
 ضمن الواسطة فلا يمكن ان يكون متعجب بالاعتبار الثاني واسطة في ثبوت الضاحك  
 للانسان فالجواب ان واسطة التعجب والادراك لمثبوت الضحك والتعجب للانسان  
 ليست الا على طريق الواسطة في الثبوت بمعنى ما يكون الواسطة فيه علة لثبوت الصفة  
 الذي لها واسطة ولا يكون نفسها متصفة بها فانه من الظن ان مفهوم التعجب الذي هو غير  
 متصف بالضحك قطعا علة وواسطة لثبوت للانسان وكذا الادراك للامر الغير بالذات

هو غير متصف بالتعجب علمه بواسطة لبقوته للسان قال الشافعي ما ذكره المتأخرون  
 اذ اعلم انه لما كان وقوع هذا القول من الشاذل لتفسير العرض الذي بانحاج المحمول الذي  
 يلحق الشيء لذاته او لما يصاد به وجب ان يتعلق به وقيد له بمعنى ان هذا التفسير من المتأخرين  
 لا المتقدمين اعترض عليه السيد ابو الفتح بقوله المشهور ان المتأخرين ذهبوا الى ان الاعتراض  
 بالشيء بواسطة جزئية الاعم من الاعراض الذاتية المبحوثة عنها في العلوم وعرفوا العرض  
 الذاتي بانحاج المحمول الذي يلحق الشيء لذاته او لجزئية او لخاصية يصاد به واما المتقدمون  
 فقد ذهبوا الى ان اللاحق بواسطة جزئية الاعم ليس منها وعرفوا العرض الذاتي بانحاج  
 المحمول الذي يلحق الشيء لذاته او لما يصاد به فظهر ان ما جعله مذهب المتأخرين انما يمتنع  
 المتقدمين واما هو الاخلط وخبث انتهى ووقع الحشوي هذا الاعتراض بطريقين احدهما ان  
 كية الحشوي بقوله متعلق بتفسير الموضوع وهذا هو الذي ذكره ذلك الفاضل اليفه حاصله ان  
 ان قول الشافعي ما ذكره المتأخرون متعلق بتفسير العرض الذاتي وقيد له وان كان  
 وقوعه عليه موهما له حتى يتوجه عليه الاعتراض بل هو متعلق بتفسير الموضوع فيكون محال في العلم  
 ان تفسير موضوع العلم بما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية مذهب المتأخرين دون المتقدمين  
 فذكر تفسير العرض الذاتي في اشارة الكلام على سبيل الاستطراد بناء على انه الحق عنده ثم  
 استدلل الحشوي على هذا التعلق بقوله فان الشيخ آه وله تقريران الاول على تقدير حمل قول  
 الشيخ الاحوال المنسوبة الواقع في كلامه الآتي الذي سينقله الحشوي على الاعراض التي ليست  
 ذاتية بل غريبة بناء على انه قد عطف العوارض الذاتية على الاحوال المنسوبة وعطف الغريبة  
 تغاير المعطوف والمعطوف عليه غالباً حاصله انه لما فسّر الشيخ امرئيس الذي هو من المتقدمين  
 موضوع الصناعة والعلم بما يبحث فيها عن الاحوال المنسوبة والعوارض الذاتية بمعنى انه عبارة  
 عما يبحث في العلم عن الاعراض الذاتية والغريبة كليهما علم منه ان تفسير موضوع العلم بما  
 فيه عن عوارضه الذاتية مذهب المتأخرين دون المتقدمين فلا جرم ان يكون قول الشافعي

على ما ذكره المتأخرون متعلقا بتفسير الموضوع ولا يذهب إليك أن تقرير كلام المحشي  
بهذا النمط مما لا يرضى به هو فانه سيصح أن قول الشيخ والعوارض الذاتية تفسير للآحوال  
المنسوبة والثاني على تقرير عمل قول الشيخ الاعراض المنسوبة على العوارض الذاتية بما يرى  
أن عطف قوله والعوارض الذاتية على الآحوال المنسوبة عطف تفسيرى حاصله انه ما  
الشيخ الرئيس الذى هو من المتأخرين موضوع الصناعة بما يجب فيها من الآحوال المنسوبة  
والعوارض الذاتية بمعنى انه عبارة عما يجب في الصناعة عن عوارض الذاتية فقط علم منه ان  
تفسير موضوع الصناعة بما يجب فيه عن عوارض الذاتية مذهب متأخرين دون المتقدمين  
فيكون قوله على ما ذكره المتأخرون لا محالة على هذا التقرير الذى متعلقا بتفسير الموضوع  
فان قلت انه يلزم على هذا التقرير ان يكون الشيخ من المتأخرين والتقرير الاول سابقا  
من قوله ويحتمل ان يتعلق به يدلان على انه من المتقدمين فما وجه التوفيق بينهما قلت ما  
كان الشيخ متأخرا عن البعض كما لعلم الاول والثاني وشقيا على البعض كالامام الرازى  
والحق الطوسي لا يابى في عده تاركة من المتأخرين بالاعتبار الاول وبارة من المتقدمين  
بالاعتبار الثانى وانت خبير بانى كلاما للتقريرين فان تفسير الشيخ لموضوع علم الصناعة  
بما يجب فيها لا يدل على ان قول الشئ على ما ذكره المتأخرون متعلق بتفسير الموضوع  
لا بتفسير العرض الذاتى كما لا يخفى على المتأمل المنصف وثانىها وهو الذى اورد به قوله و  
يحمل ان يتعلق بتفسير العرض أه وهذا جواب بعد تسليم ان قوله على ما ذكره المتأخرون  
متعلق بتفسير العرض الذاتى فحاصله ان قول الشئ على ما ذكره المتأخرون يصح تعلقه  
بتفسير العرض الذاتى ايضا سواء قبل تخلقه به فقط او مع تفسير الموضوع يعنى مجموع التفسيرين  
بالامادة من المتأخرين جمهورهم اى اكثرهم كشارح الطالع ومن تبعهم لا كلهم فيكون قال  
الشئ ان العرض الذاتى بمعنى ما يلحق الشئ لذاته او لما يساويه او هو مع تفسير موضوع علم  
بما يجب فيه عن اعراض الذاتية مذهب اكثر المتأخرين فاشاء الشئ بهذا الى خلاف بعضهم

٢٢٨  
 حيث زعموا ان المبحث الثاني يجوز انما هو العرض في ان لا ال خلاف المتقدمين حتى يرد ان  
 المذكور فان من المتقدمين الشيخ الرئيس قد وصف تفسير العرض الذي بالبحث الثاني  
 او ما يسمونه في برهان الشعار بانه اشتد تحقيقا فلو كان في تفسير العرض الذي خلاف  
 المتقدمين لشكك في البينة لا واقف بما لم ولم يقل ان اشتد تحقيقا وتبينه ثانية قال بالحسم  
 الطبع في قوله كل جسم فله خير طبعي فان الجسم الطبيعي الذي وقع موضوعا في هذا القول الذي  
 هو مسئلة من مسائل العلم الطبيعي عين موضوع العلم الطبيعي فان موضوعه ليس الجسم  
 ويعجز الطبع الذي هو عرض ذاتي للجسم الطبيعي وقع محمول في هذا القول ثم علم ان ليس المراد  
 من الجسم الطبيعي في مثل هذا الموضوع لنفسه بل مع اعتباره مع الصورة العنصرية لا مع نوع  
 العلم الطبيعي ليس الا هذا دون ذلك قال الشارح الحيوان في قوله كل حيوان فله قوة اس  
 فان الحيوان الذي وقع في هذا القول الذي هو مسئلة من مسائل الطبيعة موضوعا نوع الجسم  
 الذي هو موضوع للطبع ويثبت ما هو عرض ذاتي له اعني قوة النفس فانه لا توجد له  
 الحيوان دون غيره قال والفلك لا يقبل الخرق والالتيام فان الفلك الذي هو  
 موضوع في هذا القول الذي هو من مسائل الطبيعة نوع من انواع الجسم الطبيعي موضوعا  
 العلم الطبيعي ويثبت له ما هو عرض ذاتي له اعني عدم قبول الخرق والالتيام فانه لا يوجد  
 الا في دون سائر انواع الجسم الطبيعي فله ارباب يعل جزؤه موضوع لمسئلة عما تقدم  
 أعني قد قبل بان اخرى قد بعث الاعاظم المراد بالجزء والخارجي فان الجزء المحمول في  
 علم فجهل موضوعا وانتابت ما هو عرض ذاتي له يخرج البحث الى ما هو اعظم وهو خروج عن  
 انتهى ثم علم ان الظان ضمير جزؤه يرجع الى موضوع العلم يدل عليه ما ذكره في منتهى بقوله  
 موضوع المسئلة جزؤه لموضوع العلم ومحمولها اي الكون والفساد عرض ذاتي لنوع جزؤه  
 العلم فانه يلحق الجسم العنصري البسيط بواسطة اليبولي العنصرية المسادية له تحققت انتهى فلو كان  
 المراد من الصورة التي وقعت في القول المذكور الذي هو مسئلة من مسائل العلم الطبيعي

وحكم بجزئية الموضوع العلم الطبيعي الصورة الجسمية بناء على ان الجسم الطبيعي الذي هو موضوع  
 مركب منها ومن السيولى ومن تبدلها بتبدلها باشتغالها ولا يصح ان يراونها الصورة  
 النوعية لانها ليست جزءا لموضوع العلم الطبيعي ولا يخفى بانه فان تبدل الصورة الجسمية  
 ليس من سائل الطبيعة حتى يصح به ان يقع ان موضوع القول المذكور جزءا لموضوع العلم الطبيعي  
 على ان موضوع الجسم الطبيعي ليس نفس الجسم المطبل مع اعتباره كونه ذا صورة نوعية كما في  
 فلوارية من الصورة المذكورة الصورة النوعية لا يلزم شناعة ام فانها جزءا لموضوع العلم  
 ح البتة ويجعل ان يرجع ضمير جزوه الى النوع فيكون الحاصل انه قد يحل جزء نوع موضوع  
 العلم موضوع مسئلة فيكون المراد من الصورة المذكورة الصورة النوعية فانها جزءا للجسم  
 النفساني الذي هو نوع الجسم الطبيعي الذي هو موضوع للطبيعة ومن تبدلها بتبدلها بانواعها  
 فان الصورة النوعية للعلم لا يتبدل بعضها ببعض كالنار فانها قد تتبدل الى الهواء  
 كما يشاهد في الصباح فان شعلته لم يبق لم يمت وتحركت الى مكانها الطبيعي على امت  
 خط مستقيم لانه اقرب الطرق الى وصولها الى مكانها فانها حرق ما حاذوا من الخشب ونحوها  
 وكالماء فانها تتقلب جوارها بالمر كما يشاهد عند غليان القدر فعلى هذا الاحتمال لا بد ان  
 لفظ النوع في الحقيقة النوعية بعد التمام المجازة التي وقعت في قوله لموضوع العلم على انه  
 مضاف للموضوع فكذلك لا بد ان هذا الاحتمال لا يلحق ما في الحقيقة النوعية المذكورة فانها  
 تدل صراحة على ان الضمير يرجع الى موضوع العلم ولا بحث اذ ان بعض الاعاظم من ان تجوز  
 البحث عن جزء النوع مع كونه مبايناً له بعيداً عن البعد واما البحث عن الصورة المذكورة  
 في القول المذكور فليس الا من جهل ان الصورة عرض ذاتي للجسم الذي هو موضوع للعلم الطبيعي  
 لانها خارجة عنه محمولة عليه بالاستحقاق وقد صرح بان الصور اعراض في اية الجسم العجيب  
 من بعض الافاضل انه حمل كلام المفيد على انه اعترض على قول الحق المذوق بان ضمير  
 جزوه يرجع الى النوع ثم اجاب عنه بان الحق بين احتمال مرجع الضمير ولم يجوز البحث

من هذا المعنى

من هذا المعنى

من هذا المعنى

من جزئ النوع ودون العجيب فاذن عرض المقيد من كلامه ليس العرض من على كونه  
بل على ان يكون من كلام العجيب اعني يرجع ضميره نحوه الى النوع بان فيه تجويز البحث من اهل  
قال اشكركم ثبت له ما يعرفه واما اعمه آه عطف على قوله ويثبت الذي وقع قيل  
قوله اذ بان معنى فوجه موضوع المسئلة فالحاصل انه لا يمكن ان يقع موضوع العلم موضوع  
المسئلة ويثبت له ما يعرفه لاسرهم آه قوله واسئلة في التبريت على احد الفهمين آه  
وهو ما يكون الواصلة وزودها كلها اما سر وضعتين لما في حقيقة دون القسم الآخر  
ما يكون ذوا الواصلة فيه معرضا للعارض دون الواصلة فان اللاحق لما في بانه  
الواصلة يكون عرضا اوليا له فلا يكون البحث عنه بحثا عن العرض الغريب حتى يتلج  
فيه الى شرط عدم تجاوزه الواصلة التي هو اعم من موضوع المسئلة من موضوع العلم قوله  
والبحث عما - وعرض آه مشتق على السؤال الجواب لا الاول فاشا الى العجيب بقوله  
لما بحث الى قوله عن الغريب آه تقريره ان اعتبار الشرط المذكور بناء على عدم تجويز  
البحث عن العرض الغريب بموضوع العلم بل لتصور ان مبناه فانه قد يبحث عما  
عرض في النوع موضوع العلم او نوع عرضه الذاتي مع انه لا شك في ان ذلك العرض  
عرض غريب او موضوع العلم لا ذاتي له فانه لحقه بواسطة الامر الاخص وهو النوع وهو  
ما اشا الى بقوله فانه في حقيقة آه يعني ان البحث عن العرض المذكور ليس بحثا عن الغريب  
الغريب بموضوع العلم بل بحثا عن العرض الذاتي له لرجوع البحث المذكور اليه بناء على النظر  
بين محمول المسئلة والعلم قوله فانه هذا الشرط آه اي شرط عدم تجاوزه الواصلة التي تكون  
اعم من موضوع المسئلة من موضوع العلم انما هو على تقدير الفرق بين محمول العلم  
كان انظر ان يقول فانه الشرط انما هو على تقدير عدم تجويز البحث عن العرض  
موضوع العلم لكن لما كان عدم تجويزه من البحث عن العرض الغريب موجبا ولزوما  
للفرق المذكور عبر عنه بتغيير اسم الشيء بآية ما اصل ان شرط عدم تجاوزه

التي تكون اعم من موضوع المسئلة من موضوع العلم انما هو على تقدير عدم تجوز البحث  
عن العرض الغريب وابقا وتعرفت موضوع العلم بما يبحث فيه عن عوارض الذاتية  
على ماله دون ما اذا حمل على السامحة بان المراد بها يبحث فيه عن عوارض الذاتية التي  
نسبت الى ذات المعرض سواء كان عارضا له بذاته او بامر سار به او بالامر الاصل والاعلم  
بل الشرط على هذا التقدير لغير المقصود وهو تعليم البحث لخروج البحث عن العرض الغريب فهو  
العلم مع انه دخل على هذا التقدير فيه وهو بحث اما اولها فانه يجوز ان يكون لموضوع العلم  
يعرض له بواسطة الامر الاعم قبيح ومقصود البحث يكون ذلك العرض عارضا ذاتيا له فلا  
يكون البحث عنه بحثا عن كقول الغريب فلما حاجة اذن الى اعتبار الشرط المذكور لاجل  
ذلك العرض عن العرض الغريب الا ان يقع على اعتبار التقيد المذكور فيقلب الموضوع لان  
الموضوع الذي كان سابقا بطلنا صارا الان مقيدا فيكون البحث عن العرض الثاني  
للموضوع الاخر لا للموضوع السابق ههنا ولما ثانيا فبقا فبقا بعض الاعمال من ان تجوز  
عن العرض الغريب ليس بتجوز امس بل العرض الغريب الذي هو عرض ذاتي لنوعه او  
لما هو اعم من نوعه بشرط ان يكون نفسه من نوعه او نوع العرض الذاتي او اعم منه بشرط  
ان يكون نفسه او نوعه وهذا لان البحث لا يخرج عن موضوع الصناعة بخلاف ما قيل  
لا اعم من الموضوع فان البحث حينئذ يخرج عن موضوع الصناعة فهذا الشرط يحتاج اليه  
على كل تقدير قال الشرح به ناقد التميز لم هو المحقق الطوسي قال الشرح كل مسكر اي  
حرام فان مسكرا الذي هو موضوع في هذا القول الذي هي مسئلة من مسائل علم  
الفقه الذي يبحث فيه عن افعال المكلفين نوع موضوع هذا العلم وهو افعال المكلفين في  
الحركة التي هي للموضوع بواسطة انه منهي عنه وهو وان كان اعم من موضوع المسئلة تحقق  
في غيره كالقتل والسرقة فانما ايضا شبهان منها لكنه ليس اعم من افعال المكلفين لان  
المنهي عنه لا يكون الا الفعل من غير غيره ثم ان الفاعل الميزي بعد نقل كلام السيد السند بهذه

من موضوع العلم انما هو على تقدير عدم تجوز البحث

من موضوع العلم انما هو على تقدير عدم تجوز البحث



العبارة منشأ الاشتباه للمحقق الطوسي سوا اتحاد المسئلة فان المسئلة بلان من محرم  
 المسكر كما ان مسئلة النحوي بان من المرفوع انما على منه البتة قال ان نه اجمع مثا الفة  
 لغنا وهو مذهب من حيث يجري الدليل على اثبات الحركة للمسكر لا اثبات المسكرة للمحرر  
 لا يدفع اصل الاشكال فان محمول المسئلة حارض لموضوعها لا مراهم فيكون عرضا غريبا  
 بالابت الى موضوع المسئلة وبها اصل الايراد وكلام بعض النجاة فمنه انما على لا ينبغي ان يشعربان الحكم  
 بعض المرفوعة بانها عليه وكذا ان قول النجاة ان النظر في سبب من البتة تقدم عليه قال ان  
 او جعل عرضة الذاتي التفسير راجع الى موضوع العلم يعني تكميل العرض الذاتي لموضوع العلم موضوع المسئلة  
 قال ان اشأ او نود التفسير يرجع الى عرضة الذاتي يعني تكميل نوع العرض الذاتي لموضوع العلم  
 المسئلة قوله وارجع صوراه اشارة الى ان التفسير المحرر في قولنا ان اشأ ريثت للعرض الذاتي  
 ضمير المفعول بالحقه ارجع الى كل واحد من عرضة الذاتي ونوعه دون الاخير كما يتوهم من بين القائلين ان لا  
 للتخصيص فان يبين الثمين كما يكون لنوع موضوع العلم كونه ان للعرض الذاتي لموضوع  
 العلم ايضا فيكون ح ارجع صور كما فصله المحقق قوله كقولهم كل حركة منطبق على الزمان  
 آه فالحركة التي وقعت موضوع في هذا القول الذي بمسئلة من مسائل العلم الطبيعي عرض  
 ذاتي للجسم الطبيعي الذي هو موضوع العلم الطبيعي وثبت لها ان انطباق الذي هو عرض ذاتي  
 لما قوله كقولهم كل حركة تنقسم الى غير النهاية فهذا القول مسئلة من مسائل العلم الطبيعي وقد  
 وقع فيه الحركة التي هي عرض ذاتي للجسم الذي هو موضوع العلم موضوعا وثبت لها ان انطباق  
 الى غير النهاية بواسطة الاتصال الذي هو اعم من الحركة لا عن موضوع العلم الذي هو الجسم  
 فان الاتصال لا يكون بالذات للجسم وهذا يستنبط ان فاع ما قد تراه اي اورد  
 من ان الاتصال قد يوجد في غير الجسم ايضا كالزمان فيكون ثبوت الانقسام الى غير  
 النهاية للحركة من جهة الاتصال الذي قد تجاوز عن موضوع العلم الطبيعي وهو الجسم  
 فكيف يصلح البحث عنه فيه فان شرطه عدم تجاوزا واسطة اعم من موضوع العلم وهو ان لا يقع

فلان معنى التجاوز فيما حكموا به من عدم تجاوز الواسطة الاعم عن موضوع العلم تجاوزا في غير  
 بحيث يلحقه بالذات ومن العلوم ان تجاوز الاتصال من الجسم الى الزمان ليس بهذا المعنى  
 لان لمخوق به بواسطة الجسم الذي للاتصال بالذات بناء على ان الجسم معرفه في الزمان  
 بواسطة الحركة العارضة له وما يلحق الحروف يلحق بعارضه بالواسطة وتكون الاندفاع  
 عنه بوجه آخر هو ان مرادهم عن عدم تجاوز الواسطة الاعم عن موضوع العلم عدم تجاوز  
 عنه وعن عارضه تجاوز الاتصال الذي هو الواسطة الاعم عن الجسم الذي هو موضوع  
 العلم الطبيعي الى الزمان الذي هو عارضه لا يضرنا اذ لم تجاوز عن عارضه قوله وشاله باذكر  
 يعني في الشرح وهو قوله لم كل يتحرك بحركتين مستقيمتين لا بد من ان يكون بينهما فان التحرك  
 بالتحركين المستقيمتين الذي هو موضوع في هذا القول الذي هو مسأله من مسائل العلم  
 الطبيعي نوع للعرض الذاتي لموضوع العلم الذي هو الجسم فان العرض الذاتي لا يتحرك المعط  
 من دون تقدير بالتحركين المستقيمتين فهذا المقيد لا يكون الا نوعا منه والسكون الذي  
 يثبت للمقيد عرض ذاتي له لم يلحقه بواسطة الامر الاعم فهذا القول شارة الى رواقه  
 الفاضل الزيد من ان المثال المذكور مثال للصورة الرابعة فان المتحرك بحركتين مستقيمتين  
 نوع من المتحرك الذي هو عرض ذاتي للجسم الطبيعي قد ثبت لا يسكون اللاحق للاس  
 لكن لا تجاوز في العموم عن الموضوع وهو الجسم الطبيعي قوله كقولهم كل حركة بطيئة تاخير السكون  
 بينها وهذا القول مسأله من مسائل العلم الطبيعي ووقع فيه الحركة البطيئة التي هي نوع  
 من مطلق الحركة التي هي عرض ذاتي للجسم الذي هو موضوع للعلم الطبيعي موضوعا وعدم تخط  
 السكون عارض لاحق له بسبب الاتصال الذي هو اعم منه لكنه ليس بعلم تجاوز عن  
 موضوع العلم قوله وبالجملة يكون موضوع المسأله آه اشار بهذا القول الى انما البحث  
 بان موضوع المسأله لا يخ امان يكون مفردا او مركبا فاشارة الى عدة انحاء الاول بقوله  
 يكون موضوع المسأله ثم بين محمول المسأله ويكون محمولا آه و اشار الى انما الثاني

بقوله وربما يكون موضوع المسئلة أو بمعنى أن تركيب موضوع المسئلة يكون على رتبة  
منها أن يكون مركبا من موضوع العلم والعرض الذاتى لموضوع العلم وشكلى بقوله  
هل الجسم المتحرك يجمع فيه اقتضا وتقسري وطبعى معان فان الموضوع فى هذا القول الذى سئل  
من مسائل العلم الطبيعى مركب من الجسم الذى هو موضوع لطبيعى والتحرك الذى هو عرض  
ذاتى للجسم ومنها أن يكون مركبا من نفع موضوع العلم والعرض الذاتى لموضوع  
العلم وشكلى بقوله هل الحيوان المتحرك يخرج عن ارادة فان الموضوع فى هذا القول الذى هو  
مسئلة عن مسائل العلم الطبيعى مركب من الحيوان الذى هو نوع لموضوع العلم الطبيعى الذى  
هو الجسم وعن التحرك الذى هو عرض ذاتى للجسم ومنها أن يكون مركبا من نوع موضوع  
العلم والعرض الذاتى لهذا النوع وشكلى بقوله هل الحيوان المرید يتخلف حركته عن ارادة  
التحريك فان الموضوع فى هذا القول الذى هو من مسائل الفن الطبيعى مركب من الحيوان  
الذى هو نوع لموضوع العلم الطبيعى الذى هو الجسم من المرید الذى هو عرض ذاتى للحيوان  
ومنها أن يكون مركبا من العرض الذاتى لموضوع العلم والعرض الذاتى لهذا العرض  
الذاتى وشكلى بقوله هل بطور الحركة تخيل السكون بينه فان الموضوع فى هذا القول الذى  
هو من مسائل العلم الطبيعى مركب من الحركة التى هى عرض ذاتى لموضوع العلم الطبيعى الذى  
هو الجسم من البطور الذى هو عرض ذاتى للحركة قوله والحل آ و اشارته الى أن طبع  
البحث لا يختص فيما ذكر اذ مد البحث على أن لا يكون البحث فارجع من موضوع العلم وأما  
المسئلة اليه سواء كان من الامور المذكورة او لا فانه قد بحيث فى العلم عن العرض الذاتى  
للعرض الذى هو عرض ذاتى للعرض الذاتى لموضوع العلم لا ترى انه بحيث فى العلم  
الطبيعى عن التقدم والتأخر العارضين للزمان العارض للحركة العارضة للجسم طبعى الذى  
هو موضوع العلم لا ترى انه بحيث فى العلم الطبيعى عن التقدم والتأخر العارضين للزمان  
لعارض الحركة العارضة للجسم الطبيعى الذى هو موضوع العلم طبعى الذى هو موضوع العلم لا ترى انه

مدد القائل بـ: نا امد عبد الحق قدس سره ۱۲

بالجملة أو المقصود بهذا القول استيعاب جميع أنحاء البحث في العلم ثم لا يتوهم اختصاص البحث  
 ببعض دون البعض كما يتوهم من الكاشية بما لا يتأتى انتهى لأن هذا القول يدل على ما على  
 أن من المقصود من قول السابق تبين أنحاء البحث على طريق الاستيعاب والاختصار  
 قال ثم فتوهم ما يبحث فيه عن عوارض الذاتية أه تفرع على المقوم ما تقدم من قوله أو  
 بأن كمال أه من أنه قد يبحث في العلم عن الأعراض الذاتية لنوع موضوع العلم أو عوارضه  
 إلى غير ذلك فلهذا القول جوابان يراد بهما على تعريف المتأخرين لموضوع العلم بما يبحث  
 فيه عن عوارضه الذاتية من أن هذا التعريف يكاد أن لا يصح فانه يدل على أنه لا يبحث  
 في العلم إلا عن العوارض الذاتية لموضوع العلم دون غيره مع أنه قد يبحث  
 فيه عن الأعراض الذاتية لنوع موضوع العلم وعوارضه الذاتي إلى غير  
 ذلك وتقرير الدفع أن تعريف المتأخرين لموضوع العلم بما يبحث  
 فيه عن أعراضه الذاتية محال يشتمل البحث عن جميع الأعراض  
 سواء كانت ذاتية لموضوع العلم أو غيره كالنوع ونحوه فإن  
 المراد به ما يرجع البحث في العلم إلى العوارض الذاتية لموضوع  
 العلم أما على التقدير الأول فلفظ وأما على التقدير الثاني فبان البحث عن  
 أنها هو الأبحاث العرض الذاتي لموضوع العلم كما ستطلع عليه فشرح يرجع إلى البحث عن  
 العرض الذاتي لموضوع العلم ولا شك في تحققه ثم علم أن تقرير الدفع بهذا النمط انما ينطبق  
 على التوجيه الثاني من التوجيهين الآتين في قوله وأما تعريف المتأخرين أه بعد حل قوله  
 ما يبحث على ما يرجع دون التوجيه الأول إذ على هذا لا مجال في التعريف حتى يصح به أن يتم  
 أنه محال تفصيله ما ذكرنا بل اختيار بعض شقوق البحث وهو كون العرض عرضا ذاتيا لموضوع  
 العلم وترك شقوق أخر إذ عرفت هذا فينبغي أن يورد كلامه بهذا النمط فتوهم ما يبحث  
 عن أعراضه الذاتية اما محمول على الساحة اعتمادا على الفصل في مقامه محال تفصيله ما ذكرنا

وذلك لا يرب في انه الى آخر قوله من تتبع ليكون بياناً للتوجيه بين على ان فيه اختصاراً ثم دور  
 بعده هذا مبني على الفرق الى آخر قوله لا يخ عن احدهما ليكون متعلقاً بالتوجيه الثاني ثم دور  
 قوله وقد نص الشيخ الى آخر قوله كما تم تفصيله وبعده يور و قوله فان قلت آه قال الشافعي  
 اذ لا ريب ليل لقوله تفصيله ذكرناه قد السيد ابو الفتح فيه انه يجوز ان يكون البحث في العلم  
 عن الاحوال المختصة بانواع موضوع العلم واقفاً على سبيل التطفل او رجوعاً الى البحث عن العلم  
 المشتركة التي هي اعراض ذاتية لموضوعاتها التفصلياً اي ما قال الشافعي وقد نص الشيخ في الشافعي  
 بعد ما عرفت موضوع الصناعة بما يبحث فيه آه في هذا القول كما يبدان على ان توهم بما يبحث فيه  
 عن اعراض الذاتية بمحل تفصيله المذكور حاصله انه لما كان تعريف الشافعي الرئيس لموضوع  
 الصناعة بما يبحث فيها وكذا تفصيله ان المسائل هي القضايا التي آه يدل على انه قد  
 في العلوم عن الاعراض التي ليست اعراضاً ذاتية لموضوع الصناعة بل لخواصها وغير مما يكون  
 احس من موضوع العلم ويكون الحق به بواسطة هذا الاخص اما دلالة القول الثاني فقط  
 واما دلالة لفظ الذاتية فبان عطفت قوله والعوارض الذاتية على الاحوال المشتركة  
 يقتضي ان يكون المراد من الاحوال المنسوبة هي الاعراض التي لا تكون اعراضاً ذاتية  
 لموضوع الصناعة بل لخواصها كالنوع ونحوه بناء على ان الاصل في العطف مغايرة المعطوف للمعطى  
 عليه بل ان يقرر تعريف الشافعي لموضوع الصناعة بما يبحث عن اعراض الذاتية بمحل  
 المذكور ليطابق كلام الشيخ في الشافعي اعلم ان ضميرهما واليهما الواقيين في كلامهما الى  
 الاشياء والمذكورة فيه سابقاً حيث قد الموضوعات هي الاشياء التي يبحث في الصناعة عن  
 المنسوبة اليها والعوارض الذاتية لها لكن الشافعي نقل بعض عبارة الشيخ بعينه وتركه لغيره  
 بذكر عبارة اخرى قوله لا خلاف في ان ما يعرض آه رد على ما قدمه الشافعي من كلام الشيخ ان  
 على انه قد يبحث في الصناعة على الاعراض التي ليست اعراضاً ذاتية لموضوع الصناعة بل لخواصها  
 ونحوه ما يكون احس من موضوع العلم ويكون الحق به بواسطة هذا الاخص حيث حمل قول الشيخ

في الاحوال المنسوبة على ان المراد بالاعراض التي ليست عراضا ذاتية لموضوع العلم فانه لما  
 يمكن لاحد من المتقدمين والمتأخرين خلاف في ان يعرض للشيء بواسطة الامر الاخص  
 كما يعرض للشيء لموضوع العلم بواسطة قوته مثلا عرض غريب للشيء والعرض الغريب لا ينسب  
 ما هو عرض غريب لم يصح ان يحمل قول الشيخ الاحوال المنسوبة على ما حمل عليه فكيف يصح عده  
 احسن الاحوال بل يحمل على ان مراده منه الاعراض الذاتية فان قلت لو كان المراد من  
 الاحوال المنسوبة الاعراض الذاتية فما الفائدة في ذكر لفظ الاعراض الذاتية فقلت  
 لما كان في قوله الاحوال المنسوبة ابهام فذكره لفظ الاعراض الذاتية ليعده للبيان منع الكلام  
 فيكون عطف الاعراض على الاحوال المنسوبة عطف الفسيرة ولا شناعة فيه او قد يحكي العطف  
 للتفسير ايضاً والمراد بالشيخ بالاعراض الذاتية في تخصيصه بان المسائل على مقتضاياتها العوارض  
 الذاتية الشاملة لجميع افراد الموضوع لكن لما كانت منقسمة الى قسمين قسم يكون شموله لجميع  
 افراد الموضوع على الافراد كالتحيز للجسم فان كل جسم متحيز وقسم يكون شموله على سبيل التقابل  
 بان يكون جميع ما يقابله شاملاً لجميع الافراد كالزوجة للعدد فانها مع مقابلهما هذه العوارض  
 تشتمل جميع افراد العدد لان فرداً من افرادها لا يخرج اما ان يكون وجهاً او فرداً او اشارة للشيخ  
 الى الاول بقوله اعراض ذاتية لهذا الموضوع والى الثاني بقوله اول انواعها وعوارضها فان  
 في هذه الصوة وان لم يكن العرض الذاتي بافراده شاملاً لجميع افراد الموضوع لكنه متقابل  
 له شامل لها البته فمراد المحشى من الاطلاق المذكور في قوله العوارض الذاتية الشاملة لا قول  
 المعرض على الاطلاق بغير ارادته في قوله شاملاً بل افراد الموضوع على الاطلاق فان المراد  
 منه في القول الاول العموم فيكون المحال ان الشمول المتبر في العرض الذاتي لا افراد الموضوع  
 اعلم من ان يكون على سبيل الافراد او على سبيل التقابل في القول الثاني لان الافراد محال  
 ان تشمل جميع افراد المعرض على سبيل الافراد من دون المتقابل ولا يذهب عليها ان  
 دعوى عدم الخلاف بين المتقدمين والمتأخرين في ان ما يعرض للشيء بواسطة الامر الاخص

لا يبحث عنه في العلوم اذ ما يولد دليل وما وقع في عبارتهم من ان الاعراض الغريبة والبحث  
عنها في العلوم فليس مرادهم منه الا انه لا يبحث عنها فيما بان تعمل محمول بما هي اعراض غير  
له ويشق منها قضية لانها لا يبحث عنها لانها لا بان يبحث لا نوع الموضوع بل بان يبحث  
للعرض على انه لو لم يجد البحث الاعراض الاعراض الذاتية لموضوع الصناعات لم يجد ان يقع  
موضوع المسائل الاسئلة في البقاع دون نوعه مثلا لان الاعراض الذاتية للموضوع وليس  
لنوعه لان عرضها للنوع هو اسئلة الاعراض وهو موضوع الصناعات مع انه قد شرط الشيخ  
وغيره ان يكون محمول المسائل الغريبة اعراضا ذاتية لموضوعاتها فتأمل قوله ثم ينبغي  
وهو ليس في شيء مما بين على انه ليس مراد الشيخ من كلامه انه قد لم من تجوز البحث عن الجواهر  
حتى ليست اعراضا ذاتية لموضوع العلم بل غريبة فان تخصيصه بمسائل في كتابه يسمى بمسائل  
مسائل لا يبحث في العلوم عن الاعراض الغريبة وليس على ان يختار الشيخ هو هذا اذا اطلق  
لا يخالف لاشافه في فصل كلامه بمسائله لوجاز البحث عن الاعراض الغريبة لموضوع العلم  
في العلم لانه لا يخل من ثلث وجوه الاول دخول كل علم في كل علم فانه لا شك ان العرض  
الذاتي لموضوع كل علم من غريب لموضوع علم آخر لاحتمال انما لو اسئلة الامور المتباين والآخر  
اولا لم تفقد الاستبانة بين العلمين فيدخل كل علم في كل علم وبما ان النظر في موضوع معين  
نظرا الى موضوع موضوع تعلم علم لا تخالفا لعروض هفت وثانيها انه قد كون العلم اخري علما  
كلها لان البحث عن موضوع علم على تقدير جواز البحث عن الاعراض الغريبة يكون على البحث  
عن موضوع كل علم بناء على ان ما هو عارض لاحدها عارض للآخر كما عرفت انفا فصار علما  
كلها وقيل ان المراد بالعلم اخري العلم الطبيعي وبالعلم الكلي العلم الالهي وهو دخول الامور  
في الثاني على تقدير البحث عن الاعراض الغريبة فلا يخفى على من له اذن تفكر وثالثها  
لزوم عدم كون العلوم متباينة لان تباين العلوم لا يكون الا بقباين جواهرها بل يكون  
بالعوارض في علم غير ما يكون في علم آخر وعلى تقدير جواز البحث عن الاعراض الغريبة ليس

لا تتحد العوارض ثم بعض الاعراض على مهيئتها اراها بالاعراض الغربية التي تفي عن تجويز البحث  
 عنها في العلوم الاعراض التي تكون غريبة بالنسبة الى موضوعات المسائل الموضوعية لصناعتها  
 لا يكون اعراضا غريبا لموضوع الصناعة فقط وكيف ولا يلزم من تجويز البحث عن الاعراض  
 الغربية لموضوع الصناعة اذا كانت اعراضا ذاتية لموضوعات المسائل اعني الانواع او  
 الاعراض دخول علم في علم آخر ونحوه انظر في موضوع معين بل انما يلزم دخول الباحث  
 المتعلقة بانواع الموضوع والانواع اعراضه في العلم ولا تقاسم كذا لا يلزم من تجويز بحث  
 عن الاعراض الذاتية للانواع والانواع الاعراض الذاتية وان كانت غريبة بالنسبة  
 الى محل موضوع الصناعة صيرورة العلم اجزائي كلياً فان العلم اكل بحث في عما هو محل  
 من جهة الوجود والذي هو اعم منه لا يلزم كونه البحث من جهة الوجود اذ لا يصلح البحث في امر  
 التي عرضت للموضوع بواسطة امر اخر او تبين وكذا لا يبطل تبين العلوم فان  
 لا يبحث فيه عن موضوع علم آخر فونه ولا عرضة ولا فونه فهو خارج لهذا العلم قال الشارح وما  
 تعريف المتأخرين انه موطوف على عمد وقت كانه ثم ما تعريف الشيخ فقد عرفت توجيهه وما  
 تعريف المتأخرين حيث لم يأخذوا فيه اه قال الشارح فاما محمول على السامعة بان ذكرها  
 شقاً واحداً وهو كون العرض عرضاً ذاتياً لموضوع العلم وتركوا مشتقاً اخر افتاد على  
 ما يفسد في مقامه قوله حاصله اه فوضحة ان حال محمول العلم كمال موضوعه فكما انه  
 قد يكون موضوع العلم معين موضوع المسئلة وقد يكون غيره فلكل محمول العلم قد يكون معين  
 محمول المسئلة وقد يكون غيره مثال الثانية من كل منهما قوله كل جسم فانه طبيعي ومثال  
 الغير من كل منهما قوله كل فلان لا يقبل الخرق والالتيام وعلى كلا التقديرين يرجع  
 الى العلم الى البحث عن العرض الذاتي لموضوع العلم اما على تقدير البنية فقط واما على تقدير  
 الغير فبما ان العرض من بحث محمولات المسائل اذ ابانة العرض الذاتي لموضوع العلم وذلك  
 هو المقوم الردوين محمولات المسائل كاستلحاق الخرق وتبينه بما على ان بشرته له الاكلان كغيره



شق منه نوع موضوع العلم مثلا وخلق آخر لنوع آخر فثبت شقونه لنوع نوع من  
 موضوع العلم فيرجع البحث الى اية العلم التي الموضوع العلم ثم اعترض عليه بقوله  
 وانت تعلم انه لا يثبت مثل على اعتراضين شارل الاول منهما بقوله ان المفهوم المردود  
 حاصل ان المفهوم المردود بين محمولات المسائل كاستناع الخرق وبت جداسه اعتباري  
 فكيف بحيث عنه في العلم لان البحوث عنه فيه لا يكون الا باهي احوال حقيقة للموضوع  
 على ما يحكمه الضرورة اذ لا كمال في معرفة الاحوال الاعتبارية والى الثاني استأثر بقوله  
 ايضا انه حاصله انه لو صح البحث عن المفهوم المردود والذي قلتم بكونه عرضا فاقيا للموضوع لعل  
 يلزم ان لا يكون محمولات المسائل مقصودة بالذات لان البحث عنها انما  
 يكون من جهة ابانتها للاعراض الذاتية لموضوع العلم وكونها آلة للاقتضال  
 اليه فيكون تلك المحمولات ح اعراضا غريبة لموضوع العلم فلا تكون مقصودة بالذات  
 ان الضرورة تشهد على كون محمولات المسائل مقصودة بالذات لا اعراضا غريبة  
 يقول الشيخ في بيان اشفاء الاعراض الغريبة لتجعل مطلوبات في مسائل الصنائع البرهانية  
 اى العلوم البرهانية وانت خبير بانى كلام الاعتراضين من اخلل اياها في الاول فباين ان  
 اردتم بالاحوال الاعتبارية الاحوال التي لا تكون موجودة في الخارج بانفسها وان كانت  
 موجودة فليثبت انتم عما قم ان المفهوم المردود من هذا القبيل لانه موجود بوجوده ونفسا  
 انتزاعا وبهي محمولات المسائل لكنه لا يوجب عدم بحثه بحيث عنه اذ لا يلزم كمال الوجود  
 البهوتية موجودة في الخارج بنفسها الا ترى انهم يحشون ان الصورة الجسمانية لا يتجرد  
 الىولى وان الفلك لا يقبل الخرق والالتزام مع ان مفهوم عدم التجرد وعدم  
 الخرق والالتزام ليسا بوجودين بانفسهما وان اردتم بها ما يكون مختزعة لا تحقق لما  
 في نفس الامر بالذات ولا بمقتضى انتزاعها فانه لا يثبت من تلك الاحوال في علم  
 لكن لا نتم ان المفهوم المردود بين محمولات المسائل من هذا القبيل لانه لا شك في انه

من تنبذة العقل عن منشا صحيح وهي محمولات المسائل وأما في الثاني فبان كونها  
 المسائل اعراضا غريبة لموضوع العلم لا وجوبان لا تكون مقصودة بالذات كيف  
 وانما اعراض في اية لموضوعات المسائل فتكون مقصودة بالذات ومطلوبة بالسر  
 فيبحث عنها غاية ما في الباب اينالم تكن مقصودة بالذات في باب العلم لكن شناعة  
 فيذو الشيء الواحد قد يكون مقصودا بالذات في باب غير مقصود في باب آخر ويراد  
 الشيخ من الاعراض الغريبة المذكورة في قوله الاعراض الغريبة اهـ ما كان اعراضا غريبة  
 لموضوعات المسائل دون ما كانت بالنسبة الى موضوع العلم حتى يصح التاميد برقم  
 اعلم انه يرد على القول بان البحث حقيقة على تقدير غريبة لموضوع المسئلة لموضوع العلم  
 انما هو من المفهوم المردودين محمولات المسائل الذي هو عرض ذاتي لموضوع العلم  
 اقرض ان آخر ان احدهما انه يلزم على هذا ان لا يكون المسائل مقصودة بالذات  
 لان المقصود بالذات يحكون اثبات المفهوم المردودين تلك المحمولات لموضوع العلم  
 ودون المحمولات حتى يلزم منه كون المسائل المشتملة عليها مقصودة بالذات آخرها  
 انه لو كان البحث حقيقة عن المفهوم المردود كذا في العلم وانما لم يلتفت الى تلك المحمولات  
 ولا اقل من ان يذكر عنها من الاحيان مع انه ليس كذلك قوله وحيث ان المفهوم  
 جواب اوردته المحشى من عند نفسه للشبهة المذكورة الواردة على تعريف الشاخرين من  
 العلم بما حيث فيه عن عوارض الذاتية فاصلا ان موضوع العلم انما هو الطبيعة من حيث  
 هي مع قطع النظر عن مرتبة الخلط والتعريف والمفهوم وانما هو من قسم الاشياء  
 التي تعتبر معها وتحد معها فاما وجوده اعني مطلق الشيء لا الطبيعة من حيث المفهوم  
 من حيث انها مبتدأ وله لكل فرد فرد ولا من حيث ان خصوص اي من حيث انها متصفة  
 ببعض الافراد موجودة فيذو على تقدير اعتبار احدى ما بين البحثين يلزم ان لا يصح  
 البحث عن الاحوال الاخر التي تميز الموضوع بالحيثية الاخرى وهذا كما ترى لانه قد

بحث في العلم من جهة كنهها الحيثية في العوارض التي يلحق الطبيعة بأحد في الحقيقة بالبرهان  
 وان كانت عارضا غريبة للطبيعة اذا اخذت بالحيثية الاخرى لعدم كونها بالذات  
 او بما يباينها لكنها تكون عارضا ذاتية للطبيعة من حيث هي البتة لان الطبيعة في هذه  
 المرتبة لما كانت متحدت مع جميع الحيثيات التي تعتبر معها بالذات بعرض لا بغيرها بالعرض  
 للآخر والايقوت الاتحاد وتوضيح العلم الطبيعي هو الجسم من حيث هو لاس من حيث العموم  
 اي من حيث شموله لجميع افراده ولا من حيث الجسم المخصوص الى من حيث شموله وتخصيفه  
 بعض الافراد فما يعرض الجسم من حيث العموم كالتيخير فانه عارض له من حيث تناديه  
 لكل فرد من افراده او لاس من جسمه مخ عن التخير يكون عرضا ذاتيا له من حيث هو بنار  
 على الاتحاد بجميع مراتبها وبثباتها ومن جملة ما هيئته العموم وان كان عرضا غريبا له  
 اذا اخذ مع حيثية المخصوص وكذا ما يلحقه من حيث المخصوص كالقوة الملازمة فانها  
 عارضة للجسم من حيث تخصيفه ببعض الافراد اي الحيوان يكون عرضا ذاتيا له من حيث  
 بنار على اتحاد مع جميع حيثياتها ومن جملة ما هيئته المخصوص ان كان عرضا غريبا له اذا  
 اخذ مع حيثية العموم وبالمجمله لو اعتبر الاخص من حيث انه نفس طبيعة العام بان يقطع  
 النظر عن القيود المخصصة المعتدلة فيه يكون العارض للطبيعة من حيث هي بوجاهة  
 الامر ان يخص بهذا الاعتبار عرضا ذاتيا له البتة لان لمحوه لما كان بوجاهة الامر  
 وهو حتى يسهل سوار كان اتحادا بالذات وهو فيما اذا كان العام ذاتيا للمخصص بالبرهان  
 ويؤتى غيره يكون لمحوه حين لمحوه لما ولو اعتبر من حيثية المخصوصية لاس من حيث انما خصه  
 موصلة للعام بل يلاحظ نفس مع عزل النظر من العام بان يكون منفصلا عنه وبما يباين له ان  
 مخلوطا به في نفس الامر يكون العارض للطبيعة بوجاهة الامر من جهة حيثية عرضا غريبا  
 للطبيعة لان لمحوه لما كان هو بوجاهة الامر بوجاهة الامر من جهة حيثية عرضا غريبا  
 بوجاهة الامر انما هو بوجاهة الامر بوجاهة الامر بوجاهة الامر بوجاهة الامر بوجاهة الامر

الذي للتفويض من الاعراض لغرض موضوع العلم فانه عرض اتى له انفسه وه تقرر  
 منها انه ما زاد الحشيش لقطع النظر عن خصوصية الخاص الذي حكمه بان الخاص متحدث  
 الطبيعة من حيث هي ان ارد منه قطع النظر عن خصوصية في الحائط العقل فيه انه لا يلزم  
 منه الا ان يكون العرض الذاتي للخاص عرضا ذاتيا للطبيعة باعتبار الحائط وبذلك كما  
 ترى لان ما العرض الذاتي وعدمه على ثبوت الواسطة وعدمه في نفس الامر لاني  
 الحائط وان ارد منه قطع النظر عن خصوصية في نفس الامر فلنقل ان يقول ان  
 الخاص على هذا التقدير لم يبق خاص حتى يصحح بان يقرب انه يتجلى مع الاعمال في نفس الامر منها  
 ان ما به الحشيش لا يجري الا فيما هو خاص بحسب التصديق دون ما هو خاص بحسب التحقيق  
 فان ما يعرض لهذا الخاص لا يلزم ان يعرض للاعم بالذات حتى يكون عرضا ذاتيا له  
 الا ترى ان عروض الكون والفساد للصورة النوعية التي هي خاص بحسب التحقيق ليس  
 بالذات ليس للجسم من حيث هو بالذات ومنها انه يلزم على ذكره الحشيش ان يكون العرض  
 الذاتية مثلا للجسم الذي هو خاص من الموجود بما هو موجود والذي هو موضوع للمال في  
 ذاتية الموجود بما هو موجود وايضا فيكون العلم الجزئي اى الطبيعة علما كليا اى علما بالذات  
 ما يميز العلوم ومنها انه لو عدت العوارض اللائقة موضوع العلم بواسطة الامر الخاص  
 من الاعراض الذاتية لموضوع العلم يتعلق العقل او لا بالذات المعرفة حال موضوع العلم  
 لا لموضوعات المسائل فلم يكن المسائل مقصورة بالذات ومنها ان القول بان  
 هو عارض للامر الخاص عاقل للطبيعة من حيث هي قول لا يقبل العقل السليم كقوله  
 على هذا يلزم ان يكون البحث في العلم حقيقة عن القضية المنقولة عن الطبيعة من حيث  
 هي والعرض الذاتي لها التي هي سماكة قدما ليس مع انه لا يبحث فيه الا عن المحصورات  
 به كلمات اخبرتنا بها خوفا للاطالة قوله وهذا لا يجري في العارض آه دفع لما يتوهم  
 من انكم اذا جزمتم كون العارض للامر الخاص عرضا ذاتيا للاعم اى الطبيعة من حيث هي

على تقدير عزل النظر الخاص عن الخصومية بناء على التماثل يكونان متحدين فما يكون ما رخصا  
للخاص يكون عارضا للاعم ايضا واللازم ان الاتحاد فينبغي ان يكون العارض للاعم عرضا  
واتما للخاص بناء على ان الاتحاد من الطرفين فكما يتحد الخاص مع الاعم على تقدير العزل  
لك يتحد الاعم مع الخاص ايضا فاما عرض للاعم فانه يجب ان يكون عرضا للخاص ايضا فاما رخصا  
فبما لا يعرض للخاص بالذات عارضا للاعم بالذات وكون العكس متفردا بالدفع ان الاسم  
لما كان بوجده المبهمة فالحال ان يحصل لكل تقدير يخص الاعم مع الخاص على اخص كان  
سواء كان اتحادا بالذات او بالعرض لا مع فاض من معين فقط لانه يجوز ان يوجد العالم في  
اخص آخر متحد معا ايضا فلا يصح عدال العرض التي تلتحق بالخاص المعين من جهة الاعم عرضا  
فراية لذلك الخاص او منشأه ليس الا الاتحاد واذ ليس فليس ثم لا يوسوسك لو هو ان  
الاعم باعتبار الوحدة المبهمة بالشيء المستوي في الاطلاق والسو من آية عن اتحاد الاعم  
فكيف يكون متحدا معه لان المراد من الاعم باعتبار الوحدة المبهمة هي مرتبة مطلق الشيء  
المتوسط فيكون المراد منه من حيث هي مع عزل النظر عن الاطلاق والخصومية  
في تفرد الدفع ان الاعم لما كان بوجده المبهمة متحد مع الخاص على اخص كان سواء كان اتحادا  
بالذات او بالعرض لا يكون العرض الذاتي للاعم عرضا فاما التي خاص على تقدير قطع  
الخاص عن الخصومية اذ لا بد للعرض الذاتي من اختصاصه بالعرض هو متشكك لا يلائم  
وجود العالم في الخاص الآخر مع وجود عارضه فيه ايضا فيتجاوز العرض من الخاص الذي هو  
كونه مفعولا الى اخص آخر ولا يخفى ما فيه فان الاختصاص غير مشروط في العرض الذاتي  
بل هو من جهة فوج أكثر العارض الذاتي عن التعريف كما به عليه الشيء فيما سبق بقوله فاما  
العرض الذاتي هو العارض لاجل الاعم والخاص على الوجه الذي سبق العارض للاعم  
فقد نال له اشارة الى الاعتراضات التي قرو على التحقيق وقد بينا ما فنذكر ما قوله  
انه يتطوحت بتقدير ان المصدرية على قوله ان العبر في موضوع العلم اه وجوابه ان شبهتها

الواردة على تعريفها من كونها موضوع العلم بما يحث فيه من افعاله الذاتية او ما يصلح ان يوضح  
 كل ما يعبر به من حقيقة من حيث انها سارية في الافراد جميعها لا يعينها باعتبار حقيقة الاولى  
 فقط كما يتوهم في احدى المراتك كون العوارض الذاتية لموضوع العلم منقسمة الى قسمين قسم يكون  
 افعاله الذاتية وقسم يكون عوارضه بحسب الحقيقة الذاتية وعلى كل تقدير لا يكون المحث في العلم عام وعرضي  
 لموضوعه بحسبته المبرر ان موضوع العلم الطبيعي يكون حقيقته الجسم من حيث انها سارية في الافراد  
 سواء كان الجسم كالجسم والاشكال الطبيعية فانها لمختار لها حيث انها سارية في جميع افراد الجسم  
 كالتوهم اللامسته ومنتاح اخرون فان الاول لا يصدق حقيقة الجسم من حيث انها سارية في جميع افراد الجسم  
 لاحق له من حيث انها سارية في الافلاك دون غيره فالعرض الذي يظن في احدى الاسرار  
 انه عارض للمادة الاخص كنوع موضوع العلم او بالذات والاعم اي موضوع العلم ثانيا  
 وله اسئلة ليس عارضا لك في نفس الامر بل هو عارض بالذات لموضوع العلم اي موضوع  
 العلم من حيث الاتطابق على بعض الجزئيات فلما يكون المحث عن هذا العرض بشأن  
 عن العرض الغريب لموضوع العلم بل عن الذاتي له ولا يجري هذا البيان في العارض  
 لاجل الاعم لان الاعم ليس من جزئيات الاخص حتى يصح ان يقال ان العرض للمادة  
 للاخص من حيث الطباعة عليه كذا او بعضا ولا يخفى ما فيه فانه يرد عليه مثل ما يرد على القول  
 الاول من لزوم كون العلم الجزئي علما كليا وعدم حاجة العلوم فان العوارض الذاتية  
 لموضوع العلم الطبيعي مثلا كالخيزر والاشكال الطبيعية والقوة اللامسته ومنتاح اخرون  
 تكون عوارض لموضوع العلم الالهي هو الموجود من حيث انه ساري في اشكال الافراد كالجسم والاشكال  
 في المثال والافلاك في المثال في مثل مسائل العلم الطبيعي الذي هو علم جزئي في العلم الالهي الذي هو  
 علم كلي فصار العلم الجزئي علما كليا فلم تمايز العلمان وما اورد على جواب من ان حقيقة العلم  
 الالهي تعميكية او اطلاعية او تعميكية والا لان لو جيان ان يكون موضوع العلم  
 نفس الطبيعة فيكون القضية المتعقدة منها مقالة ذاتية اذ هي عبارة عما يكلف في نفس الطبيعة

من حيث نبي مع ان المسائل تجيب ان تكون من القضايا المحصورة والقيود لا يكون ثانياً  
 الاول وعلى الثالث يستشعر بان المراد منه اما هذا المركب المتقيد بـ فهو كما ترى او مرتبة  
 من الهية فهي ما موجودة في الخارج والذين في تخصصت وتخصت بالوجود الخارج  
 فيكون القضية المتقدمة منها قضية شخصية فيه انا تحت الشق الثالث ونقول انه شرح  
 وبيان لمترتبة من مراتب الهية اثنى الهية من حيث انها صالحة لان توجد في الافراد هي نفس  
 من نفس الطبيعة من حيث هي اذ هي قد توجد مجزأة عن الافراد ولا نعم ان القضية المتقدمة  
 من هذه المرتبة تصير قضية شخصية لان موضوع الشخصية ياتي عن الصديق على الكثير وهذا  
 لا ياتي عنه ووجود الشيء في الخارج اذ الذين لا يوجب ان لا يتصور ولا حظ مع حقيقة وجود  
 الخارج والذين حتى يكون شخصيا يلزم عن ان يكون القضية المتقدمة منها شخصية ثم  
 اعلم انه اجاب السيد بالفتح عن شبهة المذكورة بان تخصيص التعريف بالاعراض الذاتية  
 لموضوع العلم لا ينافي البحث عن اعراض الغريبة في العلوم لموازان يكون هذا التخصيص  
 مبني على ان الاعتبار في موضوع العلم ان يبحث فيه في اجماله عن اعراض الذاتية سواء  
 فيه عن اعراض الغريبة ام لا قال الشافعي قلت آه سوال على قوله فاما محمول على  
 او قيل في تقريره انه لا حاجة الى ارتكاب التكليف بالمساحة والفرق بين محمولي العلم  
 والمسئلة لدفع شبهة المذكورة لانها تندفع بدونه فان الاعتبار في العرض الذاتي هو  
 لجميع افراد العرض اعم من ان يكون بافراده او مع مقابلة كل عرض محمول من عرض  
 المسائل ومحولاتها اذا كانت موضوعات متغيرة لموضوع العلم بان كانت لتمامها  
 نوع عرضة الذاتي مثلاً وانما يشمل بافراده جميع افراد الموضوع لكنه مع مقابلة اي محمول  
 المسائل الاخر واجزاها شاكل لمجيبها فيكون عرضاً ذاتياً لا عرضاً غريباً كما هو عرض  
 ذاتي النوع موضوع العلم فلا يكون البحث من هذه الاعراض بحثاً عن الاعراض الغريبة  
 لموضوع العلم لتروا شبهة ولما كان تقرير قول المسائل بهذا النمط مما لا يجز عن تسليطه

في المسائل السببية

لا يفيد ما اراد من انه فاع شبهته به فانما ما كانت الا ان تعريف المتأخرين لموضوع  
 العلم والى على انه لا يبحث فيه العلم عن عوارض الذاتية دون غير مع انه قد يبحث فيه  
 عن العوارض الذاتية لغير موضوع العلم كالنوع في علم الشمول لا تندفع على ما لم يثبت التأخر  
 في تعريف العرض الذاتي بالشمول وقرر المشي كلام السائل بخط آخر حيث قد بينى السؤال  
 على فهم ان الاشكال في العارض لا يخص توضيحه ان السائل لما توهم ان شبهة تمام هي العارض لا يخص  
 بنا على ان لا يدرس الشيء بواسطة النوع مثلا يكون انحصار من ان النوع لما كان انحصار بحيث يمكن  
 ان يدرس انحصار من فلا يكون ح غرضا ذاتيا للشمول لجميع افراد العرض معتبرا في العلم مع  
 المدعى هو ما لم يوجد كيف يكون ح غرضا ذاتيا بل عرضا غريبا فيجب ان لا يبحث في العلم مع  
 انه قد يبحث عنه فيه ايضا فاخل تعريف المتأخرين على انه لا يبحث في العلم الا  
 عن العارض الذاتية لموضوع العلم دون غيره قال انه لا حاجة الى وقع شبهة الى  
 ان كتاب التكليف بالمسألة او الفرق بين محمولي العلم والمسألة فانه يمكن دفعا بان يتم  
 ان العلم بالشمول بانفراده معتبرا في العرض الذاتي بل العلم من نوع الشمول مع مقابلة العارض ان  
 ان لم يكن بانفراده شاملا لجميع افراد العرض لكنه شال لجميع البتة مع مقابلة يكون ح غرضا ذاتيا لغيره هو  
 الذي اوردوه ان بقوله قلت قد صرح الشيخ وغيره وبين المحشة حاسله بقوله ان الاشكال  
 تمام هو في العارض لا مراخصه ان الشبهة ليست في العارض انما هو بل فيما يخص  
 الشيء بعد التحصيل بالانحصار لا ريب في ان العارض الكذائي ليس عرضا ذاتيا بل عرضا  
 غريبا فينتهي ان لا يبحث عنه مع انه يبحث عنه بلا مرتبة ومن الظان بله الشبهة لا تندفع  
 بعم الشمول في العرض الذاتي لان ما يلحق الشيء بواسطة الامر لا يخص عرض غريب عنكم  
 وان كان شاملا لجميع افراد موضوع العلم على سبيل المقابل فالى ان كتاب التكليف بالانحصار  
 المذكورين في الشرح حاجة لدفع الشبهة البتة ولكن اجواب عن السؤال بان انتم بالانحصار  
 على التوهم ليس من شان العقلاء بقوله وقد عرفت انه اشار الى انه لا حاجة الى التكليف بالانحصار



المسامحة أو القول بالفرق بين محمول العلم ومسئلة لرفع الشبهة المذكورة الواردة على قول  
 المتأخرين بأن موضوع العلم لا يمكن فهمه ووجه ذلك قد مر من سابقنا من حيث تحقيق المقابلة وهو  
 مشتملا على اثنيتين اشارة الى اولها بقوله ان المتأخرين في موضوع العلم نفسه آه والى الثاني بقوله  
 وان المتأخرين في موضوع العلم حقيقة آه وقد عرفت تمامها وانما عليها فقد ذكر قال فان قلت لم يحل  
 ام ايراد على جوابنا للسؤال تبصيح الشيخ فلا صفة ان الشيخ لم يصح ان يابصر في الشيء بوجه  
 الاختصاص من جهة اية خارج فلاخص ليس عرفنا ذاتيا للشيء حتى يتم به الجواب بل يصح بمجمله  
 حيث يفهم مما نقله الشيخ من قوله والقسمة التي توافاة آه ان العرض الذي يكون شموله لا يرد  
 المعروض على سبيل التعايل كالنوعية والغوية عرض ذاتي له سبحانه لمعروضه وعروضه له  
 بواسطته الاخص بقوله وذلك لان اختلاف آه اشارة الى دفع ما قد القائل الزوي كن  
 ان الاختلاف النوعي بين مستقيم والمتخني محل النظر وحاصل الدفع ان الاختلاف النوعي  
 بين مستقيم والمتخني ليس محل للنظر فان اخلا السقيم يلزم ان يحصل بقاؤه مع مستقيم  
 زاوية قائمه دون المتخني فان له لوازم اخرى تختلف باختلافها في الاعتقاد والاعتقاد  
 اللوازم يستلزم اختلاف الملزومات فيكونان مختلفين بالنوع بان يكون مستقيم  
 واحدا والمتخني اذ اختلفت فيه نظر من وجهين الاول انه ان اردتم بقوله كل اختلاف  
 اللوازم يستلزم اختلاف الملزومات ان اختلاف اللوازم اية كانت سواء كانت  
 لوازم الهيئة او الشخص او الصنف الذي هو عبارة عن الهيئة الكلية المتقدمة بالقياس  
 كما لزم في ما بحثه يستلزم اختلاف هيئة الملزومات بالنوع فمنه من انظر ان  
 لوازم الشخص او الصنف لا يوجب اختلاف ملزوماتها بالنتيجة الا ترى ان السواد مثلا  
 لانه لم يجزى والبياض ملازم للزوي مع ان هيئة البردي واهشي متحدة بالنوع وقس على  
 حال اللوازم الشخص ان لا يردتم بان اختلاف اللوازم الشخص يستلزم اختلاف ملزوماتها  
 بالشخص ولوازم الصنف يستلزم اختلاف ملزوماتها بالصنف ولوازم الهيئة يستلزم اختلاف

الملزومات بالنوع فلم يكن لا يثبت به طواوكم من اثبات التخاليف النوعي بين المستقيم  
 والنحني فانما يثبت هذا لو كان لوازم الاستقائه والاختلاف لوازم بينهما وهو محتمل  
 لا يجوز ان يكون هذه اللوازم لوازم الضيق دون الميتة والثاني ان الخطوط المستقيمة  
 تكون زائدة وناقصة فلم لا يجوز ان يكون اختلاف الزيادة والنقصان سوجبا للاختلاف  
 النوعي كما ان التفاوت بالشدة والضعف يوجب الاختلاف النوعي في الكيف  
 فيكون الخطوط المستقيمة مختلفة بالنوع وتوقيل في الجواب عنه ان قياس اختلاف  
 الزيادة والنقصان على اختلاف الشدة والضعف قياس مع الفارق فان الاختلاف  
 الاول لواجب خلافا فاعيا يلزم ان كل اجزاء المتصل الواحد المختلفة بالزيادة والنقصان  
 الى اجزاء مختلفة بالنوع مع انه مصرحون بخلافه بخلاف الاختلاف الثاني فانما ليس  
 من اجزاء متصل فلا يخفى ما فيه قوله كالزوج والفردا فانها مختلفتان باختلاف لوازمهما  
 وهي اتحاد الزوجية والفردية فيكون كل مرتبة من مراتب الاعداد مخالفا للزوج  
 بالمرتبة الاخرى من مراتبها لان اختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات  
 ولا يخفى ما فيه فانه يرد عليه الايراد الاول الذي يرد على الدليل الذي اورد على الاختلاف  
 النوعي بين المستقيم والنحني فقد ذكره وانما اعرض الحاشي عن الدليل الذي اورده القائل  
 فيردى على هذا المطلب من ان اشتغال ابعدهما على جزو لا يتصل عليه الاخر لانها ثابتة  
 لو كان مهية الاعداد متصورة بينهما وهو كما ترى لان لقصور كنه الهيات من المتغيرات  
 قوله ام عن القسم الذي له خصوصية كه اعني انما اخرج الشيخ العرض الذي لم يمتثل لثبوت  
 الامر الاخص عن العرض الذاتي الذي له اختصاص بعروضه على الاطلاق سواء وجده  
 العرض في هذا الفرد او ذلك الفرد لا من العرض الذاتي الذي له اختصاص بعروضه  
 مع القابل من حيث القسمية بحيث يكون ذلك الشيء محتاجا الى لحوقه الي ان يصير نوعا  
 سيما كالزوج والفرد فيكون المعارض للشيء بواسطة ذلك الاخص من تلك الجهة عرضا

هذا في كون الترتيب والعدد مختلفين بالنوع كونهما من

واما لا لا عرضا غيريا فان قلت القسم الذي حكمه القسم يخرج العرض للخاص فاشي بوجهه  
 الامر الخاص منه لما كان مغايبا للقسم الآخر للعرض الذي يكون فيه التمثيل لا غير  
 للعرض على سبيل التقابل لا بد من ذكر الشمول في القسم ليعبر بالتقابل عما الغائبة في ذكر  
 الاختصاص دون ذكره قلت في ذكر الاختصاص قائم وهو التبيين على ان مجرد التمثيل  
 لا يكفي للقسم الاول من العرض الذي يل لا بد من الاختصاص لا في العرض من الاختصاص  
 لما كان مضمنا كجمله الشمول فلما جازى في ذكره علمه في الحقيقة التسمية فيه تارة الى ان  
 الخاصة هي الخاصة الشاملة وغير الشاملة في الحقيقة الخاصة فلا يخص كما ان اللازم الاسم  
 في الحقيقة لازم للاعم انتهى يعني ان في قول الشارح انما اخرج عن القسم الخاص على الاطلاق  
 الى ان الخاصة هي الحقيقة الخاصة الشاملة لان اختصاصها بالعرض لما كان على الاطلاق  
 فهي حق باطلاق الخاصة عليها بخلاف الخاصة غير الشاملة اذ اختصاصها للاعم ليس على الاطلاق  
 فتكون خاصة للاخص بالحقيقة لا للاعم كما ان اللازم للاعم لازم للاعم في الحقيقة دون  
 الاخص فانه انما يلزمه بواسطة اللازم واعتك فيه بان القول بان الخاصة التامة  
 خاصة للاخص قول يحج العقل السليم الا ترى ان الفصل الذي هو خاص من الجنس هي  
 غير شاملة لمع ان اختصاصه بانه لا يكون اسطة وكذا القول بان اللازم للاعم في الحقيقة  
 لازم للاعم لا يتصل به من لفظة سليمة فانه لا دليل عليه قال الشارح حيث قال على الشيخ  
 والقسم المستوفى اذ اولية احواله على مقتضى قول من قال الشارح ان كان مقبول او ما  
 ما يثبت له بالفتح من القسم احواله للجنس يكون هو اعم من القسم المستوفى اذ اولية  
 للجنس لما كان مقبول مقبول نحو قولنا كل حيوان ما يخلق او ما يخلق او ما يخلق او ما يخلق  
 من غير ان يكون للجنس كونه جنس من جنس اختصاصه بوجه من جنس كما ان القسم المستوفى هو المستوفى  
 عرض او نحو قولنا كل جسم ما يخلق او ما يخلق او ما يخلق او ما يخلق او ما يخلق او ما يخلق  
 او ما يخلق للاختصاص ما بانواع معينة وان كانت نفس القسمية او ما يخلق او ما يخلق

على ما زوج او فرد قوله العرض الذي لائق في العرض الذي فيكون العرض  
 الاول ح عبارة عما يلحق الشيء لذاته او بما يباين قوله مستشهدا بما فيها الظاهر  
 اراد بالمشهدا مستشهدا بالصور وعلى ان العارض للشيء بواسطة الفرض يكون عرضا  
 ذاتيا للشيء ومحل قول الشيخ في من حيث القسمة اولية للجنس اما بانها ليست اولية  
 يدل صراحة على ان العارض الذي لا تعرض للجنس بواسطة الفرض كالنوع لعرض الجنس  
 للجنس من ان لم يكن بالفراد بل من حيث القسمة اى متباينة كما قيل ان الاولية مستشهدا  
 بحسب الايراد متى كون العارض للشيء بواسطة الفرض ليس عرضا ذاتيا لما اعرض  
 الذاتي له المفهوم المرود بقول الشيخ واما العارض لا تكون للجنس اولية وان كانت القسمة  
 لها اولية فان هذا القول يدل صراحة على ان الاعراض التي تلحق بالجنس بواسطة الفرض  
 كالنوع ليست اعراضا ذاتية للجنس لا بانفسها ولا مع متبايناتها واما العرض الذاتي في  
 هذه الصورة القسمة اى المفهوم المرود عند الشيخ ح الاعراض المذكورة من الاعراض الذاتية  
 للجنس كما يفهم من قوله الاخر في من حيث القسمة اولية للجنس على سبيل التاميم والمازنا  
 على انها لما كان لها دخل في تحصيل المفهوم المرود الذي هو عرض ذاتي حدها من الاعراض  
 الاولية وعلى كلام التقدير بين لا يتم استشهاده بالارادة من لفظ الاولية الواقع في  
 المستشهد المعنى الاول اى العرض الذاتي لانه لو اريد به المعنى الثاني وهو بالحق الشيء  
 لذاته يكون حاصل مستشهدا بالصور ح ان الاعراض التي تلحق بالجنس بواسطة الفرض اعراضا  
 تلحق بالجنس بذاتها من حيث القسمة وهذا كما ترى لان ملو تباين للجنس ليس له ولا بذاته  
 بل للفرض وبواسطة الفرض فكيف يتم استشهاده بالصور ح اذا الاستشهاد على هذه الارادة  
 لا يكون الا من جهة ان هذه الاعراض اعراض اولية فتكون اعراضا ذاتية البته لان  
 العرض الاول بهذا المعنى خاص من العرض الذاتي ومنفق انما هو يستلزم تحقق العام  
 بل كونها اعراضا اولية لبل كونها اعراضا ذاتية البته وجبنا ان نضع ما يفهم من ان الاول

بالعرض الاول معناه الثاني يستشهد بالمرود تام قائما كما يستشهد بميل العوارض الى وجوب  
 القسمة واذا صارت اولية بمعنى ما يقتضي تحية واسطة مطقة صارت اعرافا ذاتية وان  
 بثبت الاخص يستلزم بثبت بالعدم لانه انما يتم هذا القول لو كان بثبت هذه العوارض  
 بمجموعها لا واسطة مع انه ليس كذلك ومن المعلوم ان هذه العوارض نبشت للآخر  
 اولها بالذات وبواسطة ملائم ويكون خلاصة استشهاده لم يبيح ان بثبت المفهوم  
 بين العوارض التي لا يكون بثوبها للجنس ولا بالذات له بذاته وهو كما ترى لانه لا يلزم  
 من فني الاولية بهذا المعنى عن تلك العوارض بالنسبة الى الجنس فني كونها اعرافا  
 ذاتية الذي هو المطلب لان الاولية بهذا المعنى اخص منها بالمعنى الاول وفني الاخص يستلزم فني  
 الاعم واليه اشار المحشي في منتهيه بقوله المعنى الثاني اخص من العرض الثاني وفني المحشي  
 في العام انتهى على ان بثبت المفهوم المرود للجنس انما هو بواسطة الاخص الى المتوعات  
 فان لمحق المفهوم المرود بين الضامات وغيره للحيوان انما هو بواسطة بثبت المفهوم المرود  
 بين الناطق وغيره بالذات فحين يكون المفهوم المرود عرضا اوليا للجنس حتى يتم به  
 استشهاده الجيب بكمال الشخ ولو اريد من الاولية المعنى الثالث الذي هو اعم من المعنى  
 الثاني لما بناه على ان حاصل المعنى الثالث ان العرض الاول عبارة عن عرض لمحق  
 الشيء اولها بالذات وميل عليه بلا واسطة امر آخر يكون هو اعم من الملحق به بان يكون  
 لمحقه به اولها بالذات ومحمولا عليه بواسطة الملحق به شيئا كما يلحق الشيء بواسطة الآخر  
 الاخص منه ايضا بخلاف المعنى الثاني يلزم ان لا يكون الحركة والسكون عرضين ليسين  
 لنوع من النوع الجسم الطبع لانما لا يلحقان اولها بالذات الا للامر الذي هو اعم منها يعني  
 الجسم الطبع مع انهم عدوها من الاعراض الاولية لانواع الجسم هذا هو حاصل ما قاله  
 في المنتهى من ان المعنى الثالث اعم من المعنى الثاني وفني الاعم وان يستلزم فني الاخص  
 لكنه ليس بادرة والا لا يكون الحركة والسكون ونحوهما اعرافا ذاتية انتهى وما اوردته من

على الهيئة من انه لو كان العنصر الثالث فتاوية بالضرورة كون الحركة والسكون اعراضا  
بالجسم الا غير ذلك بل يترتب منه عدم كونهما عرضا واثبتة فان ثبوت الاخير متنازعا متفقا على  
فقدانه ليست مراد العنصر من ان يكون الحركة والسكون من الاعراض الاولى فلو كانتا عرضين  
اليتين فحقن الجسم حتى يتم ما اوردوه بل استخرج من الوجود الجسم من النظامه على هذا التقدير  
لهم كونهما عرضين في اثنين كما ان العرضان المتقاربان يستلزمهما التقاوان من قولهم قد اشخ  
الاولية في هذا الموضع هو ان لا يكون الشيء محمولا على الاخر من المعنى قبل ان يولد ولا ينقسم  
لثلاثة اشياء لثلاثة يعني بان العرض الاول يعبر عنه من العرض الثاني ان يكون لثلاثة  
والمحمول عليه لا واسطة الامر الذي هو اعلم من المعلوم باني الذي قيل ان العرض عارض له  
اولا والثالث ففرض العنصر من نقل كلام الشيخ الاستشهاد وعلى الخلاق العرض الذاتي على  
الشيء الثالث قيل قيل ان يكون معنى قول الشيخ الاولية في هذا الموضع انه ان لا يكون الشيء  
اي العارض محمولا على الاخر من الوراثة التي قيل لها ان العارض يمرضها اولاً يعني لا يلحقه  
بواسطة الامر الاخص وذلك هو العرض الذاتي فيكون هذا القول دقاً لما يتوهم من ان  
القول بان الاستشهاد وانما يتم لو كان المراد من الاولية المعنى الاول في جنس العنصر كجواز  
مراد الشيخ منها المعنى الثاني بان الشيخ مصرح بقوله هذا الى ان المراد بالاولية معناها الاول في  
بازيجهزان يكون مراد الشيخ معناها الثاني قول بالابيض ببقائه قوله اي انما استمر ذلك  
الجنس كونهما كان لتوهم ان يتم ان ما قد اشخ سابقا من ان العارض لا عرض من اعتبار  
تجاذف ذلك الاخص مع الموضع ولو بالعرض يكون من الاعراض الذاتية للمرض مما ينفذ  
القول المستعمل من الشيخ بما عارض لا يكون انه فانية يدل على ان العرض الشيء بالامر بواسطته  
كالعرض الذي يعرض الجسم اذا صار في جاسين ليس ضاراً او تباله وقوله يقول اي اذا اعتبر في  
او حاصل ان ليس مراد الشيخ من الجنس في قوله ولما عارض في كون الجنس اولية لنفسه مع  
تعلق النظر عن كونه بشرية شيء او لا بشرية شيء كيف وعلى هذا يكون متحدا مع قوله ذاتا ووجودا

انما اعتبار الجنس من حيث هو او من حيث السريان ولو كان في بعض الافراد حتى قدمت  
 مثا فتذكره قال وان العرض الذاتي او بالحققة هي النسبة الى الموضوع المردود قال الش  
 ولا شك انه لا معنى عليك ان ذكر هذا القول الى قوله بالحققة او غير مناسب لا فلا يخل  
 في اجواب كما لا يخفى نعم لو ذكر هذا القول بازوا وحرفه التعليل عليه بل قوله السابق معنى  
 قوله ويكون محمول العلم كما يخل اليه او ليكون ملته له كان احسن فما حصل الكلام من ان  
 الموضوع المردود محمول العلم دون المسئلة لان البحث عنه مبرحاً لم يقع في مسئلة من المسائل  
 قال الش فلا بد من ان يضاف الى ذكرنا وانه ان محمول العلم كما يخل اليه محمول المسئلة قال  
 الش وايضا قد شرط الشيخ انه قد اختلف في هذا القول جوابا آخر عن السؤال الاول يعني ان  
 قول الش وايضا آه جواب عن قوله فان قلت آه فيكون مطلوبنا على قوله قلت قد مر  
 الشيخ آه فما صلتان بمر وتعيم الشمول في العرض الذاتي بان كان شاملا لا فرق بين  
 الافراد او على سبيل التقابل لا يقع اشبهت المذكورة التي ترد على تعريف المتأخرين لموضوع العلم بل  
 شرط في كون العرض شاملا على سبيل التقابل لم يصب فمردود العرض من حيث ذاتها لان يكون بينه وبين  
 مقابلته التضايف حقيقة او العدم والمملكة ومن الظان كثيرا من محمول المسائل التي يكون جوابها  
 لموضوع العلم بوسيلة الاختصاص كالنوع لا يكون بينها وبين ان شيئان فلا يكون بينهما التضايف او التماثلية  
 لموضوع العلم بل اعراضا عنه لا يكون البحث عنها بحثا عن العرض القريب لموضوع العلم فلا يخل في ذلك  
 ح ايات كتاب الحد والتكليف من المسائل التي اختلفت بين محمولي موضوع العلم والمسئلة قوله لا من  
 بالسؤال الثاني يعني ليس قول الش وايضا قد شرط الشيخ جوابا عن السؤال الثاني المصدر بقوله  
 فان قلت لم يجبه الشيخ آه فنع لما قال السيد المرتضى من ان قول الش وايضا آه لا يمكن ان يكون محمول  
 الثاني بانه لو كان كذلك يكون حاصل قول الش انما لا يمكن ان شيئ محمول العرض الشامل على سبيل التقابل  
 بطل من الاعراض الذاتية حتى يصح من المسائل العرض الذي يلحق الشيء لا من خص كان ذلك الشيء  
 محبا جاني لحوته الى ان يصير نوعا معينا بقوله من الاعراض الذاتية بناء على ان العرض شاملا لا فرق بين

على سبيل التقابل ما يكون كك فهو عرض في اتى عند الشيخ بل ما يكون بينه وبين مقابله نسبة  
التضاد الحقيقية او العدم والمملكة ومن المعلوم ان كثيرا ما لا يكون بين محمولات المسائل  
التي يكون موضوعاتها اخص من موضوع العلم بان يكون موضوعها نوع موضوع العلم  
النسبتان فلما يكون ما يعرض للشيء الموضوع بواسطة الامر الاخص مع عرضا ذاتيا  
لكما في المسائل لا يخفى فيه لان ما قررتم راجع الى اجواب للسؤال الاول بحيث يندفع  
هذا السؤال الثاني فهو بالحقيقة جواب عن السؤال الاول قوله ولو اسقط في السؤال  
توضيحه انه لو اسقط عن السؤال الاول قوله اعني محمولات المسائل الاخر يكون حاصل هذا  
السؤال انه لا حاجة لدفع الشبهة المذكورة الواردة على تعريف المتأخرين الموضوع العلم  
اختيار احد التكلفين المذكورين فانها تندفع بدونه اذا اعتبر في العرض الذاتي شموله لجميع  
افراد المروض سواء كان على سبيل التقابل وعلى سبيل الإطلاق كحل محمول من محمولات  
المسائل التي يكون موضوعها متغير الموضوع العلم مع مقابلاته وان لم تكن محمولات للمسائل  
يكون مثالا لجميع افراد موضوع العلم فيكون مع عرضا ذاتيا له التبع ولا يخفى انه على هذا  
لا يمكن اجواب عنه بما اوردته اشم بقوله وايضا قد شرط له الذي مناطه على عدم تحقق النسبة  
المعتبرة في العرض اشامل لجميع افراد المروض على سبيل التقابل في محمولات المسائل  
كثير الا انه لا دخل في السؤال لمحمولات المسائل حتى يجاب عنه بهذا الجواب ولا يلزم  
انه وان اسقط في اللفظ عن السؤال قوله اعني محمولات المسائل الاخر لكنه  
لا يكون ساقطاً في نفس الامر لانه لا يكون كل من المتقابلين فيهما الا محمولا  
بما على انه لا بد ان يتعلق بما عرض علمي الا يلزم ان يكون الامور الخاصة امور عامة وهي  
التي تفسر ما تكون شاملة لجميع افراد الموجود وهي الواجب والجوهر والعرض على الإطلاق  
او التقابل فانه لا يرب في ان الامور الخاصة مع مقابلاتها شاملة لجميع افراد الموجود  
نرى ان البياض مع اللا بياض شامل لجميع افراد الموجود والعرض العلمي لما يتعلق بحسب



في المسائل في السؤال قبل المحموتية في النفس لا مفر فيطبق الجواب المذكور عليه بل مروج  
 قوله والحق آه اداوة للجوابين اللذين سبقا من المحشى في قوله تحقيق المقام المشبهة  
 المذكورة وقد عرفت ما فيه قوله وتلك المحمولات آه انما اورد ونحو القول انهم يمكن له واجبة  
 في تقرير الجواب شارة الى ان كون تلك المحمولات اعراضا ذاتية لموضوع العلم لا يتوقف  
 على شمولها لجميع الافراد وعلى كون مقابلاتها محمولات مسائل اخرى كما توقفت عليها  
 السؤال الاول الذي هو جواب في الحقيقة عن شبهته قوله قال الفارابي آه استشهاد  
 على ادعاءه من ان موضوع العلم يكون الطبيعة اما من حيث هي او من حيث انها سارية  
 في الافراد كلها او لجنسها وحمل الاستشهاد وقوله موضح لشيء متعلق بجميع الطبيعيات فان  
 النتيجة المستتمة على جميع المراتب انما هي نفس الشيء من حيث هي او من حيث انها سارية  
 في الافراد سواء كانت كلاً او بعضاً قوله البحوث في اي في العلم الطبيعي قوله عن  
 عن الموضوع قوله من حيث هو كذا في الجسم من حيث هو متحرك او ساكن قوله  
 والاطبقية من النار والماء والهواء والارض والاشقيس الثلاثة اليونانية الاصل  
 كما انصرف في اللغة العربية الا ان بينهما فرقا اعتباريا في اصطلاح الحكماء اذا لا يقع المذكور  
 من حيث انها تتركب منها المركب تسمى اطقسات ومن حيث انها تحمل اليها المركبات  
 تسمى عناصر قوله وهو جسم مخصوص لان كلاً من الاجسام الفلكية والاطبقية نوع  
 من الجسم المط الذي هو موضوع للعلم الطبيعي قوله ثم يقع التفرقة فيما هو اخص منه اي من  
 الجسم هو النظر في الاجسام اطقسية مأخوذة مع المزاج فان الجسم الاطقسي الماخوذ من  
 المزاج اخص من سطح الجسم الاطقسي الذي هو اعم من ان يكون مأخوذاً من  
 المزاج او لا والمزاج عبارة عند الاطباء عن كيفية متوسطة تحصل من تفاعل كيميائي  
 متضادة موجودة في عناصر متصغرة الاجزاء بحيث يكبر كل واحدة منها سورة كيفية  
 الاخر وعند الحكماء عبارة عن كيفية تحصل من تفاعل مبادي كيميائية متضادة

تصغرة الاجزاء بحيث يكسرتلك المبادي سورة كيفية الاخر قوله وهو النظر في المحي  
والنباتات فان لما خصوصية اخرى سوى خصوصية المراتج فان في الجوانب والنباتات لنباتات  
وبما يتم وتختتم العلم الطبع لانه لم يبق ح الاجزئيات ولا بحيث عنهما في العلم فيه ان احس  
اذ يتقى النظر في الانسان فمال قال الش قال الشيخ وانما هو ممنوع عنه ومقابل  
بحسب التقاد او بحسب العدم اذ المقابل عبارة عن كون الشئين بحيث لا يمكن اجتماع  
في شئ واحد من جهة واحدة وهو ينقسم الى اربع اقسام لان المتقابلين اما ان يكونا  
وجوديين فالمرجح اما ان يكونا قسما من قسما على الاخر كالابوة والبنوة فالتضاد  
اولا كالسواد والبياض فالتضاد وهو على نحو ان كان بين متقابلين غاية التماثل  
فحققتة والافتهوى او احدهما عدما للآخر فاما ان يعتبر في العدمي على قابل للوجودي  
كالجبر والاعشى فالعزم والمملكة او لا كالانسان والذات الانسان فالاجاب السلب اذ ثبت  
بما فاعلم انه ما استعرض المشيان السيد ابو الفتح والفاضل الشيرازي على ما فهمه الش من جهة القول  
المنقول عن الشيخ ان المقابل يعتبر في العرض الذاتي الشامل على سبيل المقابل تقابل تضاد  
او العدم والمملكة بان المتبادر من قول الشيخ الى سلب نقطة انه اعتبر جميع انحاء المقابل  
في العرض الذاتي المذكور سوى تقابل اليجاب السلب التضاد والعدم فالمملكة فقط  
وفيه المعتبر بقوله اعتبر تقابل التضاد والعدم والمملكة اه فخره انه وان كان المتبادر من  
قول الشيخ ما فهمه العرضان لكن الش حمله على ما هو غير المتبادر من تخصيص التقابل المذكور بالتضاد  
والعدم والمملكة بناء على ان المراد من شمول العرض المعتبر مع المقابل الشمول على سبيل التوزيع  
بان تحقيق احدهما في بعض افراد العرض الآخر في البعض الآخر والاهم تحقيق شمول المتقابلين  
لافراد العرض ومن النظار ان هذا الشمول لا يتحقق الا فيما اعتبرهما دون التضاد واليجاب  
والسلب ما التضاد لئلا فلا يمكن اجتماع متقابلين التضاد في شئ واحد حتى تنشئ الابوة  
والبنوة في زيد فانهما يتحان في زيد فانهما بالنظر الى ابيلين وبالنظر الى ابنه ابنته

قول المحشي لا ينفع الشمول انه لا يتحقق الشمول الذي يحقق في التضائيف في المقابل الذي هو  
فيه ولا يذهب عليك انه قد يمكن اجتماع متقابلين التضاد في شيء واحد من جنتين انظر  
فان الشيخ وغيره قد حقق ان بين المبدء والنتهي تقابل التضاد مع انه يجوز ان يكون  
شيء واحد مبدءا ومنتها شيئين فينبغي ان لا يعتبر تقابل التضاد ايضا بناء على عدم  
تحقق الشمول المستوفى اما الايجاب والسلب فلان الكلام في المتقابل العارض  
والعروض لا يكون الا فيما فيه ثبوت والى هو في السلب البسيط فلم يكن ح كل من  
المتقابلين بهذا التقابل عرضا بل احدهما اى الايجاب فضلا ان يصدق عليه انه عرض  
ذاتي شامل مع مقابله لجميع اثاره والعروض شمولاً مستترا ولما كان عدم تحقق التقابل العشرة  
في الايجاب والسلب بنينا صرح بنفي هذا التقابل دون التضائيف قال بطل السائل  
تقابل الايجاب والسلب كما يكون بين الايجاب والسلب البسيط كك يكون بين الايجاب  
والسلب الثابت نمولاً المحصلة والمعدولة متقابلاً ان تقابل الايجاب والسلب بهذا  
الوجه لا يتناول الا الايجاب والسلب البسيط فقط لا الايجاب والسلب بعدد على بل هو  
في الدليل ان يقارن سؤال الشيء مع سلبه يختص بالكميات واليهول المطلوب في العلوم فلا يكون  
كلها تقابل قوله بل لا عرض اذ قيل بل للترقي عن كون السلب المتقابل للايجاب  
عارضاً فمناه لان السلب البسيط لا يصلح لكونه عارضاً بل ليس فيه معنى لعروض لان  
معناه يكون فيما هو منقضى لشيء ولا يمكن كون السلب البسيط منقضى لشيء ولا ينبغي ما فيه  
قوله وكون التقدم والساخرة هذا وقع لما اوردته الفاضل الفيروزي على انفسه في الشرح  
المراد من التقابل المستوفى في العرض الذاتي شامل على سبيل التقابل تقابل المتكاملات والعدم الملكة  
من ان التضائيف كالعدم والعدم والملكة داخل في هذا الحكم كيف لا والتقدم والساخرة  
والعالية والعالية بالنسبة الى الوجود المطلق الذي هو موضوع العلم الاتي من هذا السبيل  
بان التقابل بين المتقدم والساخرة وان كان تقابل التضائيف لكن الحكم يكون نفساً

وهو العارض

وهو الفاضل في قوله

ان قالوا  
بما ذكرناه  
فاننا لا  
نستطيع  
ان نذكر  
نفساً

من الاعراض الذاتية لموضوع الالهى من جهة هذا التقابل لظهور ان شمولها لجميع  
 باعتبار التوزيع ليس بهذا الاعتبار والا كما يحتاج في ذاته واحدة اصل مع انها قد يحتاج  
 بل من جهة ان كلا من المتقدم والتأخر مع عدمها خاص شامل لجميع افراد الموضوع وهو  
 الموجود ليس بينهما التقابل لعدم والمملكة وبالجملة ان المورد لما رأى انه بحيث فى  
 الالهى من التقدم والتأخر فممنه ان بحيث فيه منهما انما هو من جهة ان كلا واحد منهما مقابل  
 لصاحبه تقابل التضاليف فاعترض على تخصيص الشئ بتقابل التضاد وعدم والمملكة فى  
 العرض الذاتى الذى يكون مع مقابله شامل لجميع الافراد بالتقدم والتأخر والعالية  
 والعولية ولم يفرق ان بحيث فيه منهما من جهة ان كلا منهما مقابل لعدمها خاص والتقابل  
 بينهما ليس التقابل لعدم والمملكة وانت تعلم بافئ من الاختلال فانه لو كان بين التأخر  
 والعولية وعدمها اخص اى عدم التأخر وعدم العولية تقابل لعدم والمملكة وكانا  
 متساويين على سبيل التوزيع لجميع افراد الموجود المطلق الذى هو موضوع الالهى وجب  
 ان يتحقق احدهما فى الواجب الذى هو فرد من الوجود المطالبية اما التأخر والعولية  
 او عدمها اخص الاول بين البطلان وكذا الثانى لان من شأن عدم والمملكة ان  
 يتصف محل العدمى بالوجودى فيكون الواجب اى غير متصفا بالتأخر والعولية  
 على انه يجب ان يكون كل من متقابل العرض الذاتى الشامل على سبيل التقابل لجميع افراد  
 الموضوع بحيث يتعلق به الفرض العلمى من النظائر لا يتعلق الا بالمساكنات وولى لعدم  
 فلم يكن الجود عنى الا التقدم والتأخر والعولية والعولية وده ليس التقابل التضاليف  
 فاعاد الايراد فتقرى فتأمل قوله ثم عدم آه بيان للفرق بين عدم المتقابل للايجاب  
 وعدم المتقابل للملكة والتبنيه على قيام الفرية على الثانى قوله نظر الى ان الاول  
 اى عدم المتقابل للايجاب عدم الشئ مطلقا من دون اعتبار انتسابه الى موضوع قابل  
 للشئ قوله والثانى اى عدم المتقابل للملكة عدم الشئ فى موضوع قابل لذلك الشئ كالشئ

فانه عدم البصر عما سواه ان يكون بعينه قوله سلب ثابت بالاشارة فلا يكون فيه  
من الثبوت قوله السلب ثابت بالتوصيف فيعتبر فيه نحو من الثبوت قوله لفظ  
خصوصا الذي وقع في كلامه ثم يجب عدم الذي يقابل له خصوصا بمعنى ان لا يكون  
من العدم العدم المقابل للملكة ولا يطلق عليه الا العدم الخاص فيكون قوله خصوصا  
مع منصوبه على الحال التي من ضمير فاعل يقابل الذي يعود الى العدم فيكون محال قول الشارح  
بحسب عدم الذي يقابل لعارض حال كون ذلك عدم خاصا اي العدم المقابل  
للملكة فهذا القول من المشيوع وعلى تميم الفاضل ان يرى حيث قد ان خصوصا بمعنى انه  
او الفاعل وتحمل ان يكون منصوبا على التمييز عن ضمير المفعول في يقابل فيكون محال  
بحسب عدم الذي يقابل خصوص هذا العارض محال ان يكون هذا العدم الا عدم الملكة  
لا العدم المقابل للايجاب فانه يقابل جميع الاشياء ولا شيئا خصوصا قوله واللفظ فقط  
قيده للسلب فقط اي بدون ملاحظة معني الى اوسع ملاحظة معني الى فان المقابل  
للمشيوع اعلم ان في لفظ فقط الذي وقع في كلامه مشيوع وما خرج الموضوع عنه الى مقابل  
متكبر بل الى سلب فقط فهو عرض غريب مثلث احتمالات كونه قيد القول مقابل شاكوك  
قيده للسلب بدون ملاحظة معني الى اوسع ملاحظة والبطل المشيوع الاول والآخر  
بقوله فان المقابل المشيوع انه توصيوة لو كان لفظ فقط قيد القول مقابل متكبر كان  
حاصل قوله العرض الذي يخرج الموضوع الى مقابل متكبر فقط اي بدون السلب ان  
لفظ فقط موضوع للنفى ولا ليس سوى السلب الذي يفرق من المقابل المشيوع شي متعلق  
به او المراد من الشل الشل في العارضية فلا يكون هو متعلقا بالمشيوع الا ان يتبع اجتماعه وهذا  
لا متتابع لا يمكن الا اذا كان سلبا لهذا الشيء فلا يكون قيد له كان ايضا كما تشمل المقابل  
عليه من السلب هذا كما ترى واذا بطل تعلقه بغيره ان يكون متعلقا بالسلب سواء لو شرط  
معني الى ان لا فان السلب قد يكون مقيدا بالثبوت فتقييده به لاخراج السلب

فانه عرض في الالغريب لا يتوهم ان السلب قبل على المقابل المثل الذي يلما حفظ مع الالهي  
 فيكون مثله على الالهياب فكيف يبع لغيره والالهم فني كما قبل عليه وهو كما ترى لانما  
 بان ان السلب قبل على المقابل المثل فانه يمكن ان ينفرد عنه بحيث يكون متحققا في نفس الالهي  
 البسيط الذي هو مقابل للالهياب وهذا معنى قول الحاشي دون العكس قوله فان الخلق التام  
 من الشيء هو الخلق من ذلك الشيء وعن مثله وهو لا يتحقق الا اذا كان خاليا عن العارض  
 الى سلبه عنه فلهذا يكون في الموضوع عارض له لا نفسه لاشتباه سلبه قوله ويحل ان يتناول  
 لفظ فقط بالوصول ونحوه كالاتصال على المتعين فيكون المحل ان العرض الذي يتناول  
 الموضوع عنه وعن مماثلة واصلا او منتقلا الى سلب فقط يكون عرضا غريبا للموضوع قوله  
 وحل الوجه في كونه عرضا غريبا انه على تقدير تعلق الموضوع عن عرضة مماثلة لا يكون لذلك  
 المحل خصوصية مع الموضوع لان كل واحد من العوارض مع مقابله يعني السلب البسيط  
 يكون شاملا لجميع الاشياء سواء كان من افراد المعروض ولا قال المثل او المراد متبنا  
 في اى في مقام يكون العارض مع ضده شاملا لجميع افراد الموضوع قوله هذه الاعراض امر  
 ذاتية لانواع القسم على ما ذهب اليه المثل او اشارته الى دفع ايرادين احدهما على تمثيل الشيء  
 بالقسم الاول بالاعراض الذاتية التي يكون بينها التقابل بالزوجية والفردية بان هذا  
 التمثيل يدل على ان الزوج والفرد من الاعراض الذاتية للعدد ومع ان كلامه الذي نقله  
 المثل يدل صراحة على ان الزوج والفرد ليسا عرضيين في اعيان بلعدو بل هذا الاشفاة وثانيا  
 ان المثل يشهد بتول الشيخ وقد يكون بغير تقابل له على ان العوارض المختصة بالانواع الموضوع  
 التي بينها اقتضا وشهودي ليست اعراضا ذاتية للموضوع مع ان قوله هذا يدل صراحة على  
 كونها من الاعراض الذاتية لانه جعل هذه القسم من اقسام القسم الاول بالاعراض الذاتية  
 فكيف يصح الاتشاده وحل الدفع عن ان يردوا دل ان حكم الشيخ بغيرية الزوج والفرد  
 انما هو بغيرية لانه لا نوع العدد والنفس وحكمه بعدم عرضيتهما في قوله الذي نقله المثل سابقا

لنفس العدد لا لافراده فلا منافاة اذ محل الحكمين مختلف وعن الثاني بان قول الشيخ العينية  
 الاولية بالاعراض الذاتية آه لا يدل على كون الاعراض المختصة بانواع موضوعات من التي يتبا  
 تضاد مشهور في اعراض ذاتية لموضوع العلم حتى لم يصح تشبها بالاشياء بقوله قوله وفكر  
 القسم فيهم على ما ذهبنا اليه يعني ان العوارض المذكورة لما كانت عوارض لافرادهم لم يكن  
 عوارض ذاتية للمقسم اليهم بناء على ان ما يكون عرضا ذاتيا لشيء لا يكون عرضا ذاتيا  
 للشيء ايضا اذ اعتبر من حيث هو هو او من حيث السر بان في افراد جميعا كان او بعضا  
 وهذا مستنبط مما ذهب اليه المحقق من ان العبر في موضوع العلم حقيقة من حيث هي  
 او من حيث انها سارية في الافراد جميعا او بعضها فمعنى قول الشيخ على ما ذهبنا على ما يدل  
 الى ما ذهبنا الى ان لا يخفى ما به فبهذا القول لا يضر من رفع الايراد ان المذكور ان في هذه  
 الصفة فتقريب دفع الايراد الاول ان كون الترددية والفردية من العوارض الذاتية  
 للعدد لا ينافي ما يفهم من كلام الشيخ الذي نقله الشافعي من ان كونهما عرضيتين  
 للعدد اذا نفى هناك انما هو اذ اعتبر العدد لا بشرط شي كما يفهم مما قدم سابقا بل قوله اما  
 بعوارض لا يكون للعنصر وليه بقوله اي فلا اعتبر ذلك العنصر لا بشرط شي والاثبات وانما  
 باعتبار اخذ العدد من حيث هو او من حيث السر بان في الافراد وتقرير وقع الايراد الثاني  
 ان الاعراض مطلقا سواء كانت بينهما تقابل ولا يكون اعراض ذاتية فلا يكون قول الشيخ  
 وقد يكون غير تقابل آه سند لما استشهد به الشافعي لوجه عليه الايراد بان كلام الشيخ الذي  
 نقله الشافعي يدل صراحة آه ولا يخفى عليك بسند دفع الايراد الثاني بهذا النمط وقع بالامر في به  
 الشافعي فان كلام الشيخ على هذا الوجه في سند الشافعي مع انه كان مقصم الشافعي قول الشيخ سند  
 فالصواب ان يقيم ليس غرض المحقق من قوله ونفس القسم فيهم دفع الايراد الثاني بل غرضه  
 دفع الايراد الاول فتأمل قوله والقسم ايضا آه حاصل ان الانقسام الى هذه الاعراض  
 على تقدير تحقق التقابل الى التضاد الحقيقي بان يكون بينهما انفصال حقيقي بمعنى ان لا يمتزج

مع قوله في انما لا يخفى انما هو اذ اعتبر العدد لا بشرط شي كما يفهم مما قدم سابقا بل قوله اما  
 بعوارض لا يكون للعنصر وليه بقوله اي فلا اعتبر ذلك العنصر لا بشرط شي والاثبات وانما  
 باعتبار اخذ العدد من حيث هو او من حيث السر بان في الافراد وتقرير وقع الايراد الثاني

المتقابلان صدقا وكذبا كالاستقائته والاختصاصية الى المحظ والزوجية والفردية  
 بالنسبة الى العدد وليفيد حصص المقسم في الاقسام لا متنازع الكذب يعني الشمول بان تحقق  
 احد المتقابلين في فرد من المقسم والاخر في فرد اخر منه لا متنازع الصدق وعلى تقدير  
 عدم التقابل المذكور بان يكون بين العوارض مانعة اجمع بمعنى انه يمنع اجتماع المتقابلين  
 صدقا لا كذبا لا ليفيد احصاء لجواز الكذب ولا الشمول احصاء لجواز الاجتماع في شيء واحد ولو  
 من جهات كالسباح والماشى والزاحف والطائر او اعرفت هذا فاعلم ان المحاشي  
 بهذا القول الى الاعتراض على ما فهمه الشرح من كلام الشيخ ان نفى الشيخ للتقابل عن القسمين الاخرين  
 انما هو من جهة تحقق التضاد بان لا نعم ان نفى التقابل من هذه الجهة بل من جهة انه لما لم  
 يتحقق بين هذه العوارض انفصال حقيقي بل مانعة اجمع فكانه لم يتحقق التقابل لجواز الاجتماع  
 عدما ولا يذهب عليك انه كيف يصح القول بالتضاد وحقيقته بين الاستقائته والاختصاص  
 او الزوجية والفردية فان من شرط التضاد لقاب كل من التضادين على محل الآخر  
 بعد زواله ومن الاوليات عدم صلاح ما هو موصوف بالاستقائته والاختصاص بالآخر  
 وكذا حال الزوجية والفردية الا ان يقع ان المناقشة في المثال ليست من والمحصلين  
 وقيل ان مراد الشيخ بالتقابل في هذا القول التقابل للعبارة بين الاقسام الحقيقية وهو  
 ولا يرب في انه حاصل في القسم الاول دون الثانية لكون اقسامها اعتبارية فحده  
 ولذا غير الاسلوب اى لكون عدم التقابل لا يفيد احصاء الشمول غير الشيخ في القسمة  
 الثانية الاسلوب لذي ذكره في القسمة الاولى بان لم يورده لفظ الكل الدال على الشمول  
 وعدل عن حرف الاداة الذي يدل على احصاء معنى لفظا او اما الى لفظ منه ومنه حيث قد  
 ان من الحيوان ما هو سباح كالبط فانه يسبح في البحر ومنه ما هو ماش كالانسان فانه يمشى  
 على الاقدام ومنه زاحف كالحية فانه تمشى على البطن ومنه طائر ليكون تبيينها لعدم الشمول  
 واحصر على تقدير عدم التقابل بين الاقسام والسباح يسبح في البحر ليسين السمكة والباقر والوحش



واما المسئلة فيجب شئنا وكون الشرح من التخصيص الزائد والى العلم به على شكل من  
 حال الشرح ان الشرح لا يشرح المفرد وكون الشرح الثالثه معناه نقل كرون من وياكسر  
 نشان ريس خبرى قوله والصفحة منسوبة الى اصحف اى الثالثه التى تتبع باوحد  
 فى الكتب قال الشرح ويحيون الجيم وكذا احيائه فى النسخ على الشئ كشفه وياحيه ايزيد  
 والمعنى انهم يعرفون بنور البصيرة وحقيقة اى ال غير المتفتحين لمقالات الناس فان الحق  
 من يعرف الرجال بالحق لا الحق بالرجال قال الشرح وهو منوع العلوم التصوى  
 من حيث انه يوصل الى مطالب التصور فليس معنى هذا ان تصديقى حجة ولما كان هذا لبيان يوم  
 التصوى التصديقي اذ كان موصلا الى المط التصوى يسمى به فاد اذ كان موصلا الى  
 المط التصديقي يسمى حجة مع انه ليس كذلك اذ العرف من جهة عبارة عن العلوم التصوى  
 من حيث انه يوصل الى المط التصوى فحجة عبارة عن العلوم التصديقي من حيث انه يوصل الى  
 المط التصديقي فسر الشرح بقوله اى موضوع العلم التصوى من حيث انه يوصل الى  
 المط التصوى والعلوم التصديقي من حيث انه يوصل الى المط التصديقي وهذا لذلك  
 التوهم ففى عبارة الشرح على ترتيب الالف قوله ذهب المتقدمون آه اى اكثرهم وال  
 فبعضهم ذهبوا الى ان موضوع المنطق الانفاظ من حيث ولا لها سالى العيان ولا يفتى شئ  
 على السبيل قوله وعدل المتأخرون ومنهم من ذهب الى ان المتقدمون من ان  
 موضوع المنطق العقولات الثانية من حيث انها تؤول الى مجهول الى ان موضوع العلوم  
 من حيث انه يوصل الى المطلوب تصورى والعلوم التصديقي من حيث انه يوصل الى المطلوب  
 سواء كان العلوم معقولا ليا اولا اذ لو قيل ان موضوع المنطق العقولات الثانية فقط  
 لزم ان لا يصح البحث عن نفسها اولا بحيث فى العلم من نفس الموضوع بل عن احواله مع ان كثيرا  
 ما يبحث فى المنطق عن نفس العقولات الثانية ايضا بان تعمل محمولات المسائل كاذبة  
 والقرينة المتبين بها من العقولات الثانية فانها تجعل ان محمولات فى المسائل قوله وثبت

هذه فائدة كبرى للمنطق من الفاظهم

خيرة اوله دليل النسي اوردوه المتأخرون للردول حاصلان للمقول الثاني اعتبارا من اعتبار  
 نفسه بان لا يكون معروضا للمقول الآخر وهذا الاعتبار لا يجب عنه وهذا معني قوله لا يجب  
 في المنطق عن المقول الثاني من حيث انه مقول ثان واعتبارا من عارض المقول  
 ثان آخر وهذا الاعتبار يجب عنه وهذا معني قوله بل من حيث هو من احوال مقول ثان  
 آخر فلا يكون البحث حقيقته الا عن احوال المقولات الثانية فالبحث من الذاتية والآخر  
 ليس من جهة انما من احوال الكلية التي هي من المقولات الثانية لان جهة نفسها كان  
 قيل يجب في المنطق عن الكللي انما مع انه ليس من احوال المقول الثاني فيجب ان يعلم  
 الموضوع ليشتملكه ان الكللي انما من احوال المقول الثاني لانه يعمل على العام وانما الكللي  
 بما من المقولات الثانية هذا غاية السعي من جانب المتقنين وانما جرائهم على اختيارهم  
 ان موضوع المنطق المقولات الثانية رويتم انما منطقتهم يجب عن احوال الكللي والذات  
 والعرضي والحد والرسم والحرف وعن القضية ونقيضها وعكس نقيضها والصالما ونقيضها  
 الى غير ذلك من حيث الاتصال الى مجهول وكلها مقولات ثمانية وتبقى به اشكال  
 هذا ان يجب عن العام وانما في مسائل المنطق مع انها ليس من احوال المقول  
 الثاني بل المقول الاول قوله ثم العلوم التصوي والتصديق مفهومهما لا يصلح ان يبحث  
 عنه اوردوه على التأخيرين توضيح ان ليس الفرق بين التقنين والتأخيرين في موضوع المنطق  
 الا باعتبار اوردوا والتأخيرين المقولات الاولى على ما هو الموضوع عند التقنين من المقولات  
 الثانية لانهم قالوا ان العلوم التصوي والتصديق من حيث انما وصلات الى مجهول موضوع  
 للمنطق ولم يقيدها بالعلوم المذكورين بكونها من المقولات الثانية ليشتمل المقولات  
 الاولى ايضا فنقول ان مرادهم من العلوم المذكورين اما مفهومها او مصادقها عليه  
 غير اعتبار بكونها معروضا من المقولات الثانية اوسع اعتبار هذا العروضا لما كان ولا  
 باطلين اما الاول فانه من مفهوم اي معلوم مقول كان سواء كان مقولا اوليا او ثانويا

لا يكون موصلا الى المبدأ الجوهري الا من الظاهر في العلوم غير متصل فكيف يجتنب منه  
 واما الثاني فلان ماصدا قاسيا يكون معقولات اولي الايض هي لا تصلح ان تكون موصلة  
 الا ترى ان الحيوان الناطق بنفسه لا يكون موصلا الى الانسان لما لم يعتبر كونه معروفا  
 للمبدأ الذي هو من المعقولات الثانية اذ لم يكن موصلا فلا يصلح البحث عنه فيكون وار  
 البحث في هي المعقولات الثانية فرجع الى نذهب المتقدمين اذ مرادهم من المعقولات  
 الثانية التي جعلوها موضوعا للمنطق ليس نفسها بل ماصدقت هي عليه من جهة انها موصلة  
 للمبدأ مثلا قوله وما ينبغي ان يعلم ان العقول الثاني آه توضحه ان العقول الثاني عبارة  
 عن العلوم الذي يكون الذهن نظرا لعروضه لعروضه لا يخرج فخرج بالتقيد الاول العوارض  
 الخارجية كالسواد والبياض فان ظرفت عرضها ليس الا الخارج وبالتقيد الثاني لوازمه  
 فان كلامنا من الخارج والذهن ظرفت عرضها لما لا ذهن فقط اذ ادرت هذا فاعلم انه  
 لما لم يعتبر في العقول الثاني ان يكون الوجود الذهني شرطا للعروض القسمين الاول  
 ان يكون الوجود الذهني شرطا للعروض كالوجود وشبهه فانما وان يرضى للشيء في  
 الذهن لكنه ليس الوجود الذهني شرطا لعروضها والام بعرضها مع قطع النظر عن هذا الوجود  
 مع انه ليس كذلك والثاني ان يكون الوجود الذهني شرطا للعروض كالكيفية والجزئية فان  
 الكل لما كان عبارة عن الكل في الذهن بحيث يجوز العقل بكثرة واخرى عن الكل في  
 الذهن بحيث لا يجوز العقل بكثرة لم يمكن ان يرضى للشيء مع حيثية حصول الوجود الذهني في  
 الذهن فلما بدح ان يكون الوجود الذهني شرطا لعروضها وادعاه بآثار كثيرة لا لتلوي الكلام  
 بذكره بقوله وموضوع المنطق هو القسم الثاني اي ما يكون الوجود الذهني فيه شرطا للعروض  
 فان مفهوم العرف القضية والجمية والقسم القضية وما تحتها وانكاسها الى غير ذلك من هذا القسمين  
 عارض للشيء الشرط الوجود الذي قال الشارح في خلافه في القسم الثاني في الاول الى العلوم التي هي  
 انه يؤول الى مطلق تصور شيء مراد في الثاني الى العلوم المتقدم من حيث انه يؤول الى مطلق تصور شيء

يسى حجة قال الشافعي فان بحث النطق في التصورات آه متعلق بالنطق قوله اي بحيث من القول  
البعيد في التصورات والتصديقات كالجنس الفصل والعقري والكبرى بشرط ترتيب الترتيب  
فان كان اللذان بحيث منهما في التصورات لما يحصل منهما المعرفة الذي هو موصل قريب  
لتمصيل المبدأ التصوي يكون لما يقع دخل في تمصيل المبدأ لكن بوسطة المعرفة فيكون ان يكون  
الذي في المرتبة الثانية قد استلزم من الموصل البعيد والآخر ان اللذان بحيث منهما في التصديقات  
اما كان لما دخل في اتصال المبدأ التصديقي بناء على ان ما هو موصل للمبدأ اي لقياس مثلاً  
يتمثل منها عدة موصليين بعيدين له قوله وعن الموصل اللاحق في التصديقات فمبدأ  
اعلى قوله عن الموصل البعيد يعني بحيث عن الموصل اللاحق في التصديقات دون التصورات  
اذ ليس فيها موصل بعد حتى بحيث عندها قوله كالمقدم والتالي فانما يحصلان منها  
والعقري والكبرى اللذان يتألف منهما القياس الذي هو موصل الى المبدأ التصديقي فيكون  
موصليين اليه الترتيب بناء على ان ما يتوقف عليه موصل الموصل يكون اليه موصل لكن لما كان  
توقف الاتصال عليه في المرتبة الثالثة عدة موصليين بعد قوله ولو حصل الفصل البعيد  
أو نحوه كالجنس البعيد موصل بعد في التصورات لم يكن بعيداً فانه من النظام ان يحصل في  
البعيد بين اللذين بحيث منهما في التصورات لما يحصل منهما الجنس القريب الذي يحصل  
المعرفة فيكون ان موصليين بعد بالنظر الى المعرفة بالكسرة نحو ما مر في القول السابق قال بعض  
الاعاظم ان جعل الجنس البعيد ونحوه موصلاً بعداً فالصحيح لو شرط في احد التام تصور الاجزاء  
بالفعل بالملتزم اذ في الرسم تمام تصور اجزاء الجنس لا يصح نفاً عند الحشوي اما اذا رسم الفصل  
او به وبالعرض العام او به بالفصل البعيد او القريب او به وبالجنس اللاحق عند من يجوز التفرع  
بالانتم فهو موصل بعيد لا بعد فانهم قوله المقدم يعني ان تقدم الشئ من قوله بل في ذلك اي قصر  
البحث على الموصل القريب آه راجع محمولات المسائل الى احوال الموصل القريب لينطبق  
انهم بالقول المشهور والشاهد عليه ولا شك آه فحاصل قول الشافعي وان كان بحيث في النطق

في ضمن من محمولات المسائل التي يكون موضوعها البعيدا والابعد ولكن يحصل من حيث  
 المحمولات الموصل القريب باعتبار المقام هذه الاحوال وقصر البحث على الموصل القريب را  
 للاقتضاء فيفرق فيما هو النظم المشهور بان يتم النشر الناشئ من تكرار احوال الموضوعات  
 ارباع تبعا الى احوال الموصل القريب هو المعرفة واجبة حتى لا يلبس قوله فمبشركنا في التفسير  
 موضوع الموصل القريب الى ان هو مولف من المام الذي هو كذا الذي هو كذا من اجل ان  
 ان المعرفة جزوه كذا فحصل من القول المذكور بهذا التاويل حال الموصل القريب هو كذا  
 من اجل ان كذا في التاويل على المذهب في التاويل الاول من ان موضوع العلم هو كذا  
 واما احد فنوع من الموضوع شانه في لزوم الايجاع مثل شان ايجز فتاويل احد بما لا يتن  
 تحكم ويمكن التطبيق بين القول المشهور وبين قول الص بان في عبارة المقام موضوع  
 بان يقر ان مراد المقام من الاليعال المذكور صريحا مطا اليعمال سواء كان اليعال قريبا  
 او بعيدا والابعد بالضمير في قوله فيسمى الذي يعود حقيقة الى الموصل القريب فقط وقيل  
 في وجه التطبيق من ان قوله فيسمى محرفا وقوله فيسمى حجة محمول على الوقفية ودون  
 الى سبي الموصل في وقت كونه قريبا بالمعروف واجبة فلا تخفى ما فيه قوله فلا يتجاءر علم  
 ان الفاضل الذي مر من قول الشارح في كذا اه ان مقادير يتم النشر الناشئ  
 من تكرار الموضوع وارباع جميع الباحث الى البحث عن الموصل القريب حتى يكون  
 هو الموضوع حقيقة في الباحث اعترض على ما ولى الذي ذكره في قوله فمبشركنا كذا من  
 في قوة ان احد مولف اه بانه لا حاجة الى التكلف بهذا التاويل فان موضوع المسألة  
 قد يكون جزء من موضوع العلم فاول المحشى الى قوله بقوله فلا يتجاءر مفعلا على كون مفعلا  
 ارباع محمولات المسائل الى احوال الموصل القريب حاصلة ان الاحتراض المذكور انما يتجاءر  
 لو كان مراد الشر من قوله ولى اه فانتم الغرض من ان المقام ارباع موضوعات حيث  
 الموصل البعيد والابعد الى الموصل القريب حتى يكون هو الموضوع فاحتمه معناه ليس

كذا فن مراده ارجاع محمولات المسائل التي ليس موضوعها سوفا قريبا الى احوال المتكلم  
 القريب كما يدل عليه اذ لا شك انه وفي الايجاب ان يكون موضوع المسئلة جزئ  
 موضوع العلم قوله كما مر انه حواله الى ما سبق من المشي ذيل قول الله او بان قيل قول  
 او بان يجعل جزؤه موضوع المسئلة انه على تقدير وجوده في جزئه الى موضوع العلم فيكون  
 حاصله في جعل جزئه موضوع العلم موضوع المسئلة فلا يتوجه ما قيل من انه لا يصح ان يكون  
 فان الذي مر به يكون جزؤه نوع ممكن في العلم موضوع المسئلة فتأمل ما قال ذلك  
 القائل ثانيا ان كون جزئه موضوع العلم موضوع المسئلة مما لم يشتر فيه ان عدم شتر  
 لا يمنع صحته وقوعه فهو لمع ان ما صدق كما يجب ان آه جوا ثبات على الترتيل للاعتراض  
 المذكور الذي اوردوه الفاضل النيرودي حاصله انه على تقدير تسليم ان مقصود الشر ما فهمه من  
 ارجاع موضوعات مباحث المتوصل البعيد والابعد الى المتوصل القريب فيضم لا بد في قوم  
 اجنس كذا من التناول الذي ذكره الشر اذ لا يكفي للبحث عنه القول بان موضوع هذه المسئلة  
 جزء موضوع العلم لانه ليس موضوع المنطق الا المقدم من حيث الانطباق على الافراد  
 ومن العلوم ان مفهوم اجنس ليس جزء موضوع العلم حتى يتم ما ذكره وذلك لفاضل وان كان باصدا  
 عليه اجنس جزء ما صدق عليه احد كما يجوز ان فانه جزء للمفهوم الناطق فتأمل قوله اشار  
 ان بعضهم آه وهذا القول اسلم لعدم التكلف فيه

**خاتمة الطبع** حامدا وصلياً وبعد فان غرضنا اخذ ارباب العقول من شرح التهذيب باختصار  
 شرح الجلال الديناني واصل الكمال في القول من جوشية جاشية السيد الزاهد ولم نزل مطبوعا لاننا  
 اكملنا مسقطا لاننا الفضلاء فكتبوا عليها حواشي ما بين بسيط لانه جزئ بسيط فخلت منها مغلقة فها هو  
 هذا شكلا تماه من قبلنا فاعلمنا بغير العلم والكمال صاحب الغر والجلال من المختصين فخر القديين لاننا انما في هذا  
 المكتوب بان لا يحد في هذا التاليف المشهور كشيء علم وهو انما يشبه الزاوية المتعلقة بشرح الموقف وهو الذي

تفہیم اصطلاحات فی توحید و تائید محمد و آلہ و صحابہ و ائمہ جلال

معنی	سطر	غلط	صحیح	معنی	سطر	غلط	صحیح	معنی	سطر	غلط	صحیح
۱	۲	۱	۲	۱۳	۱۴	۱۳	۱۴	۱۳	۱۴	۱۳	۱۴
بملا	بملا	بملا	بملا	الذی	الذی	الذی	الذی	بالمصدر	بالمصدر	بالمصدر	بالمصدر
۲۱	۲۱	۲۱	۲۱	لا تبادلا	لا تبادلا	لا تبادلا	لا تبادلا	بالحمد	بالحمد	بالحمد	بالحمد
۳	۲۲	۳	۲۲	ما یکن	ما یکن	ما یکن	ما یکن	مشائیہ	مشائیہ	مشائیہ	مشائیہ
الذی	الذی	الذی	الذی	الفرق	الفرق	الفرق	الفرق	ای شئیہ	ای شئیہ	ای شئیہ	ای شئیہ
۱۰	۱۰	۱۰	۱۰	لا عدما	لا عدما	لا عدما	لا عدما	اورت	اورت	اورت	اورت
۱۹	۱۹	۱۹	۱۹	ببینی علیہ	ببینی علیہ	ببینی علیہ	ببینی علیہ	قبل	قبل	قبل	قبل
۲۱	۲۱	۲۱	۲۱	قبل	قبل	قبل	قبل	المقول	المقول	المقول	المقول
۲	۲۲	۲	۲۲	الحکی	الحکی	الحکی	الحکی	تربی	تربی	تربی	تربی
۲۳	۲۳	۲۳	۲۳	طریق	طریق	طریق	طریق	المحققین	المحققین	المحققین	المحققین
۱۳	۱۳	۱۳	۱۳	ما	ما	ما	ما	یتق علیہ	یتق علیہ	یتق علیہ	یتق علیہ
۱۵	۱۵	۱۵	۱۵	سخریم	سخریم	سخریم	سخریم	المحمول	المحمول	المحمول	المحمول
۱۶	۱۶	۱۶	۱۶	بوردا	بوردا	بوردا	بوردا	فرق	فرق	فرق	فرق
۱۹	۱۹	۱۹	۱۹	اختاری	اختاری	اختاری	اختاری	المقید	المقید	المقید	المقید
۲	۲۴	۲	۲۴	قد یکن	قد یکن	قد یکن	قد یکن	مبدأ	مبدأ	مبدأ	مبدأ
۱۳	۱۳	۱۳	۱۳	للمسیر	للمسیر	للمسیر	للمسیر	واللزم	واللزم	واللزم	واللزم
۲۸	۲۸	۲۸	۲۸	مشایب	مشایب	مشایب	مشایب	مستند	مستند	مستند	مستند
۲	۲	۲	۲	الذی	الذی	الذی	الذی	سند	سند	سند	سند
۱۰	۱۰	۱۰	۱۰	ثانیہ	ثانیہ	ثانیہ	ثانیہ	سند	سند	سند	سند
۱۳	۱۳	۱۳	۱۳	قانا	قانا	قانا	قانا	عمل	عمل	عمل	عمل
۱۹	۱۹	۱۹	۱۹	الذی	الذی	الذی	الذی	الترتیب	الترتیب	الترتیب	الترتیب
۱۳	۱۳	۱۳	۱۳	وجود	وجود	وجود	وجود	قد یکن	قد یکن	قد یکن	قد یکن
۱۹	۱۹	۱۹	۱۹	المثل	المثل	المثل	المثل	طائر	طائر	طائر	طائر
۱	۱	۱	۱	مدرج	مدرج	مدرج	مدرج	تغایر	تغایر	تغایر	تغایر
۱۹	۱۹	۱۹	۱۹	سند	سند	سند	سند	و	و	و	و

# مستعار

مبارک نامہ منطقہ طالع البان فنون فلسفہ کو مژدہ ہو کہ منجمہ حواشی میرزا بدیع الملک  
جناب مولانا مفتی محمد ظہور الدین مولانا محمد ولی اللہ مفتی خضر ہمارے علمی کرم میں  
اشی ہر عالم و فاضل اسکا پسند کرتا ہے ہمارے اس فقیر میرزا بدیع نے تصدیق کی طبع  
و ایک نسخہ اسکا چند نسخے متعدد سے مقابلہ کیا اور تصحیح میں اہتمام تمام کیا اسطرح صحیح  
میں اہتمام پدید آیا و حسین احیکہ مطبع کر کے مطبع طبع کر لیا اور حق تبارک و تعالیٰ  
کے فضل سے یہ کتاب لا نام موم نے فقیر کو سپرد کیا لہذا بغیر اجازت اس فقیر کے کوئی تصانیف  
طبع اس کتاب کا ذکر نہیں تو مومن فائدہ کے نقصان حاصل نہ گا اور میرزا بدیع اب اس میں  
پایہ تمام و کمال مطبوعہ مطبع مصطفیٰ و فواکد بیہ فی تراجم الحنفیہ و شامیہ  
بحر العلوم بر میرزا بدیع رسالہ و میرزا بدیع الملک و شرح عقائد فلسفہ و شامیہ  
مولانا ظہور الدین میرزا بدیع الملک تیار موجود ہیں جن لوگوں کو ان میں سے  
کوئی مطلوب ہو وہ اس فقیر سے مقام مکنت و محلہ فرنگی محل سے طلب کر لیں و شامیہ  
یعنی شرح ملا و شرح سلم ثانی مبارک سے شامیہ مولانا محمد یوسف مرحوم و جمال  
شرح ملا مع شامیہ عبدالرحمن حسب فرائض فقیر طبع دیں ان شاء اللہ تعالیٰ

امراق  
محمد خاں حسین غنی و